ARISTOTELES WERKE

in deutscher Übersetzung

begründet von
ERNST GRUMACH

herausgegeben von
HELLMUT FLASHAR

1. I. Kategorien
   (Klaus Oehler)
   3. Aufl. 1997
   II. Peri hermeneias
   (Hermann Weidemann)
   2. Aufl. 2002

2. Topik
   (in Vorbereitung)

3. I. Analytica priora
   (in Vorbereitung)
   II. Analytica posteriora
   (Wolfgang Detel)
   1. Aufl. 1993

4. Rhetorik
   (Christof Rapp)
   1. Aufl. 2002

5. Poetik (in Vorbereitung)

6. Nikomachische Ethik
   (Franz Dirlmeier)
   10. Aufl. 1999

7. Eudemische Ethik
   (Franz Dirlmeier)
   4. Aufl. 1985

8. Magna Moralia
   (Franz Dirlmeier)
   5. Aufl. 1983

9. Politik
   I. Buch I
   (Eckart Schütrumpf)
   1. Aufl. 1991
   II. Buch II und III
   (Eckart Schütrumpf)
   1. Aufl. 1991
   III. Buch IV–VI
   (Eckart Schütrumpf/
   Hans-Joachim Gehrke)
   1. Aufl. 1996
   IV. Buch VII und VIII
   (Eckhart Schütrumpf)
   1. Aufl. 2005

10. I. Staat der Athener
   (Mortimer Chambers)
   1. Aufl. 1990
   II. Ökonomik
   (Renate Zoepffel)
   1. Aufl. 2006

11. Physikvorlesung
   (Hans Wagner)
   5. Aufl. 1995

12. I/II. Meteorologie. Über die Welt
   (Hans Strohm)
   3. Aufl. 1984
   III. Über den Himmel
   (in Vorbereitung)
   IV. Über Entstehen und Vergehen
   (in Vorbereitung)

ARISTOTELES

ARISTOTELES

ÜBER DIE SEELE

ARISTOTELES

WERKE

IN DEUTSCHER ÜBERSETZUNG

BEGRÜNDET VON

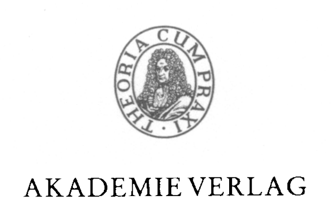
ERNST GRUMACH

HERAUSGEGEBEN VON

HELLMUT FLASHAR

BAND 13

ÜBER DIE SEELE



AKADEMIE VERLAG

ARISTOTELES

ÜBER DIE SEELE

ÜBERSETZT VON

WILLY THEILER

Achte, gegenüber der dritten, durchgesehenen, unveränderte Auflage



AKADEMIE VERLAG

ISBN-10: 3-05-004211-7
ISBN-13: 978-3-05-004211-4

Gedruckt auf chlorfrei gebleichtem Papier.
Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Druck und Bindung: Druckhaus „Thomas Müntzer“, Bad Langensalza

Printed in the Federal Republic of Germany

BUCH I

1. Wenn wir die Wissenschaft für etwas Hohes und Ehrwürdiges erachten und die eine mehr als die andere entweder nach ihrer Strenge, oder weil ihr Gegenstand vorzüglicher oder erstaunlicher ist, müssen wir aus den beiden Gründen die Erforschung der Seele füglich obenan stellen. Aber auch zum Blick in das gesamte Sein scheint ihre Kenntnis Wichtiges beizutragen, am meisten zum Blick in die Natur. Denn die Seele ist gewissermaßen der Grund der Lebewesen. Wir suchen einmal ihre Natur und ihr Wesen zu betrachten und zu erkennen, weiter die sie begleitenden Eigenschaften. Von diesen scheinen die einen der Seele eigentümliche Affektionen zu sein, die anderen von ihr aus auch den Lebewesen zuzukommen. Ganz im allgemeinen gehört es zum Schwierigsten, eine feste Meinung über sie zu gewinnen. Aus folgendem Grunde: da die Frage die gleiche ist für vieles andere, ich meine die Frage nach dem Wesen und dem Sein, so könnte es einem scheinen, es gäbe ein Verfahren für alle Seinserkenntnisse, so wie auch einen Nachweis für die begleitenden Eigentümlichkeiten, und dieses Verfahren sei zu suchen. Wenn es aber kein einheitliches und gleiches Verfahren in der Frage nach dem Sein gibt, wird die Untersuchung noch schwieriger. Man wird nämlich für jedes einzelne Gebiet das Vorgehen festlegen müssen. Und wenn Klarheit darüber besteht, ob Beweis oder Einteilung oder sonst irgendein Verfahren in Betracht kommt, gibt es noch viele Zweifelsfragen und Bedenken, von welchem Ausgangspunkte aus die Untersuchung zu führen sei. Denn die Prinzipien sind verschieden für die verschiedenen Dinge, wie z. B. für Zahlen und Flächen.

Zuerst ist es wohl nötig auseinanderzusetzen, zu welcher Gattung die Seele gehört und was sie ist, ob sie ein bestimmtes Etwas und eine Wesenheit ist, oder ob sie eine Qualität oder eine Quantität oder sonst eine der unterschiedenen Kategorien ist, ferner ob sie zum Möglichen gehört, oder ob sie eher eine Art Erfüllung ist. Das macht nämlich keinen geringen Unterschied | aus. Auch ist zu untersuchen, ob sie teilbar oder teillos ist, und ob jede Seele gleichartig ist oder nicht;

wenn nicht gleichartig, ob ein Art- oder Gattungsunterschied besteht. Jetzt nämlich scheinen jene, die über die Seele reden und forschen, allein die menschliche Seele im Auge zu behalten; es darf aber nicht verborgen sein, ob ihr Begriff einheitlich ist wie der des Lebewesens oder für jede Seele verschieden, z. B. für die eines Pferdes, Hundes, Menschen, Gottes, und ob das Lebewesen als Allgemeines ein Nichts ist oder ein Nachträgliches – ebenso wenn sonst etwas Allgemeines von ihr ausgesagt wird; ferner aber, wenn nicht viele Seelen, sondern viele Seelenteile vorhanden sind, ob man zuerst die ganze Seele zu untersuchen hat oder die Teile. Schwer ist auch, bei diesen zu bestimmen, welche voneinander unterscheidbar sind, und ob man zuerst die Teile untersuchen muß oder ihre Leistungen; z. B. das Denken oder den denkenden Geist und das Wahrnehmen oder das Wahrnehmungsvermögen; und so auch bei den übrigen Teilen und Leistungen. Falls man zuerst die Leistungen untersuchen muß, wird man wieder fragen, ob man vor ihnen die zugehörigen Objekte untersuchen muß, z. B. das Wahrnehmbare vor dem Wahrnehmungsvermögen, das Denkbare vor dem denkenden Geist. Es scheint weiter, daß nicht nur die Kenntnis des Wesens nützlich ist zur Betrachtung der Gründe für die begleitenden Eigenschaften der Wesenheiten, wie z. B. in der Mathematik die des Wesen des Geraden und Krummen oder der Linie und der Fläche, um festzustellen, wie vielen rechten Winkeln die Winkelsumme in einem Dreieck gleich ist, sondern umgekehrt tragen auch die begleitenden Eigenschaften ein großes Stück zur Einsicht in das Wesen bei. Wenn wir nämlich imstande sind, auf Grund der Anschauung über die begleitenden Eigenschaften, alle oder die meisten, zu urteilen, dann werden wir uns auch über die Wesenheit am besten äußern können. Denn den Ausgangspunkt für jeden Beweis bildet das Wesen, so daß offenbar die Definitionen, auf Grund deren es nicht nur zu keinem| Erkennen der begleitenden Eigenschaften kommt, sondern auch nicht leicht ist, Vermutungen darüber aufzustellen, allesamt rein formales und leeres Gerede sind.

Schwierigkeit machen auch die Affektionen der Seele: Betreffen sie alle gemeinsam auch den Träger der Seele, oder gibt es eine Affektion, die der Seele allein eigentümlich ist? Dies zu erfassen ist notwendig, aber nicht leicht. Sie scheint in der Regel nichts ohne den Körper zu erleiden oder zu tun, z. B. zu erzürnen, wagemutig zu sein, zu begehren, überhaupt zu empfinden (wahrzunehmen). Am ehesten ist noch das Denken etwas wie eine eigene Affektion. Wenn aber auch

dieses eine Vorstellung ist oder nicht ohne Vorstellung, kann auch dieses nicht ohne Körper sein. Wenn nun eine von den Leistungen 10 oder Affektionen der Seele ihr eigen ist, dann ist es möglich, daß sie sich abtrennt. Wenn ihr aber nichts eigen ist, ist sie nicht abtrennbar, 5 sondern es steht mit ihr wie mit der Geraden (Linie), der als Geraden vieles zukommt, z. B. daß sie die eherne Kugel in einem Punkt berührt, aber in der Tat wird die Gerade nicht als abgetrennte sie so berühren; sie ist unabgetrennt, da sie immer mit irgendeinem Körper 15 verbunden ist. Auch die Affektionen und Affekte der Seele scheinen 10 alle mit dem Körper verbunden zu sein: Zorn, Milde, Furcht, Mitleid, Wagemut, dazu Freude und Lieben wie Hassen. Denn von ihnen wird auch der Körper in Mitleidenschaft gezogen. Ein Zeichen dafür ist, daß man manchmal beim Vorliegen von starken und deutlichen Einwirkungen nicht in Erregung oder Furcht gerät, zuweilen aber 20 15 von geringen und schwachen bewegt wird, wenn der Körper in Schwellung ist und es mit ihm so steht, wie wenn man im Zorne aufwallt. Noch auffälliger ist folgendes: Ohne daß etwas Furchterregendes vorliegt, gerät man in den Zustand dessen, der sich fürchtet. Wenn dem so ist, so ist es klar, daß die Affekte materiegebundene Begriffe sind. Es 25 20 sehen dann die Definitionen z. B. so aus: Zorn ist eine Art Bewegung des so und so beschaffenen Körpers oder Körperteiles oder Vermögens unter der und der Einwirkung zu dem und dem Zweck. Und deswegen kommt es ohne weiteres dem Naturforscher zu, Betrachtungen über die Seele anzustellen, über jede Seele oder doch eine bestimmte Art 25 Seele. Auf verschiedene Weise definiert der Naturforscher und der Dialektiker jeden der Affekte, z. B. den Zorn; der eine wird ihn 30 definieren als Streben nach Vergeltung einer Kränkung oder etwas derartiges, der andere als Sieden des Blutes, das um das Herz liegt | und 403 b heiß ist. Von diesen gibt der eine die Materie wieder, der andere die 30 Form und den Begriff. Denn der Begriff der Sache ist der und der, notwendig ist dieser in einer so und so beschaffenen Materie, wenn er überhaupt sein soll. So ist z. B. der Begriff eines Hauses folgender: Es ist ein Schutzmittel, das Schädigung durch Wind, Regen und 5 Hitze verhütet; ein anderer wird von Steinen, Ziegeln und Holz 35 sprechen; ein dritter von der Form in der und der Materie zu dem und dem Zweck. Wer ist nun unter diesen der Naturforscher? Wer sich mit der Materie abgibt und den Begriff nicht kennt oder wer sich nur mit dem Begriffe befaßt? Oder eher, wer beides verbindet? Wer sind aber beide zuerst Genannten? Oder es gibt am Ende niemanden

(anderen), der sich mit den Affektionen der Materie abgibt, die untrennbar sind und insofern sie untrennbar sind, sondern der Naturforscher befaßt sich mit allen Leistungen und Affektionen des so und so beschaffenen Körpers und der so und so beschaffenen Materie. Alle (Affektionen), die nicht als derartige der Beurteilung unterliegen, über diese urteilt ein anderer und zwar über einige gegebenenfalls der Techniker, der Architekt oder der Arzt; über die Affektionen aber, die nicht abtrennbar sind, insofern sie nicht einem so und so beschaffenen Körper angehören und durch Abstraktion gewonnen sind, der Mathematiker; insofern sie aber abgetrennt sind, der Erste Philosoph. Aber wir müssen zum Ausgangspunkt der Erörterung zurückkehren. Wir sagten, die Affekte der Seele seien nicht irgendwie abtrennbar von der natürlichen Materie der Lebewesen, insofern eben Zorn und Furcht derartige Affektionen sind und nicht so wie Linie und Fläche.

2. Bei unserer Betrachtung über die Seele müssen wir zugleich mit der Aufweisung der Weglosigkeit (Schwierigkeit), aus der wir im Fortgang den Ausweg finden sollen, die Ansichten der Früheren mitheranziehen, die sich über sie geäußert haben, um das Zutreffende zu übernehmen und dem Nichtzutreffenden zu entgehen. Ausgang der Untersuchung ist die Anführung dessen, was der Seele ihrer Natur nach hauptsächlich zuzukommen scheint: Das Beseelte scheint sich vom Unbeseelten durch zweierlei hauptsächlich zu unterscheiden, durch Bewegung und Wahrnehmung. Wir haben auch von unseren Vorgängern im wesentlichen dies beides überkommen. So sagen einige, hauptsächlich und zu allererst sei Seele das Bewegende. In der Meinung, was sich nicht fortbewege, vermöge nicht ein anderes zu bewegen, faßten sie die Seele als ein Bewegtes. Deshalb sagt Demokrit, | sie sei eine Art Feuer und Warmes. Angesichts einer unendlichen Zahl von Gestalten und Atomen ‹heißt er die kugelförmigen Feuer und Seele› – wie in der Luft die sogenannten Sonnenstäubchen, die in den durch die Fenster einfallenden Strahlen sichtbar werden –, deren Samenmasse er Elemente der ganzen Natur heißt – desgleichen auch Leukipp –, von diesen die kugelförmigen Seele, weil die so beschaffenen Formen am ehesten alles durchdringen und das übrige bewegen können, indem sie selber bewegt sind; beide meinen, die Seele sei das, was in den Lebewesen die Bewegung bewirke. Deswegen sei auch bestimmend für das Leben die Atmung. Indem das umgebende All einen Druck auf die Körper (der Lebewesen) ausübe und diejenigen

unter den Formen herauspresse, die in den Lebewesen dadurch, daß sie selbst nie ruhen, die Bewegung bewirken, biete sich diesen eine Hilfe dar, insofern beim Einatmen von außen andere solche (Atomformen) hineingelangten; sie hinderten auch die in den Lebewesen vorhandenen sich auszusondern, indem sie dem Druck und der Pressung entgegenwirken. Auch lebten die Wesen, so lange sie das zu tun vermöchten. ⟨Es scheint auch die Lehre der Pythagoreer denselben Sinn zu haben. Einige von ihnen sagen, Seele seien die Sonnenstäubchen in der Luft; andere das, was sie bewege. Auf sie verfiel man, weil sie sich in dauernder Bewegung zeigen, auch wenn vollständige Windstille herrscht.⟩ Auf dasselbe kommen die heraus, die unter der Seele das sich selbst Bewegende verstehen, denn diese alle scheinen anzunehmen, die Bewegung sei der Seele am eigentümlichsten und alles andere bewege sich wegen der Seele, diese aber von sich selbst; sie sahen eben nichts eine Bewegung bewirken, was nicht sich selbst bewegt. Desgleichen sagt auch Anaxagoras, die Seele sei das Bewegende, und wenn sonst jemand erklärte, daß der denkende Geist das All bewege. Freilich nicht genau wie Demokrit. Dieser setzte schlechthin Seele und Geist gleich; denn was wahrgenommen werde, sei das Wahre. Deshalb habe Homer treffend gedichtet: Hektor lag da anders denkend. Denn Demokrit verwendet den Geist nicht als ein Vermögen zur Wahrheitserkenntnis, sondern setzt Seele und Geist gleich. | Anaxagoras aber drückt sich darüber weniger deutlich aus. Oft nennt er den Geist die Ursache von Schönheit und Ordnung; anderswo sagt er, dieser sei die Seele, denn er sei in allen Lebewesen vorhanden, großen wie kleinen, wertvollen wie wertlosen. Es scheint aber der Geist, als Denkkraft verstanden, nicht gleicherweise allen Lebewesen innezuwohnen, nicht einmal allen Menschen.

Die nun, die auf die Bewegung des Beseelten achteten, hielten die Seele für das Bewegungsfähigste; die, die auf das Erkennen und Wahrnehmen der Dinge, setzen Seele und Urgründe gleich; wenn sie mehrere annehmen, diese; wenn nur einen, diesen, Empedokles z. B. läßt sie aus allen Elementen bestehen, meint aber, es sei auch jedes von ihnen Seele, indem er sich folgendermaßen ausdrückt:

> Erde gewiss denn mit Erde erschauen wir, Wasser mit Wasser,
> Himmlischen Aether mit Aether, doch fressendes Feuer mit Feuer,
> Liebe hinwieder mit Liebe und Streit mit betrüblichem Streite.

⟨Auf dieselbe Weise läßt auch Plato im Timaios die Seele aus den Elementen bestehen.⟩ Es werde nämlich mit dem Gleichen das Gleiche erkannt, die Dinge aber beständen aus den Urgründen. Desgleichen wurde auch in den Ausführungen Über die Philosophie bestimmt, daß das Lebewesen an sich aus der Idee an sich des Einen und der ersten Länge, Breite und Tiefe bestehe, das andere dementsprechend. Ferner in noch anderer Fassung sei Vernunft das Eine, Wissen die Zwei – denn in einfachem Sinne erstreckt sie sich eindimensional –, die Zahl der Ebene sei Meinung, Wahrnehmung die des festen Körpers. Denn es wurde ausgeführt, daß die Zahlen die Urformen an sich und die Urgründe sind – sie bestehen ihrerseits aus den Elementen. Die Dinge aber werden teils durch den Geist, teils durch das Wissen, teils durch die Meinung, teils durch die Wahrnehmung aufgefaßt. Die Urformen aber der Dinge sind diese (Seelen-)zahlen.

⟨Da die Seele aber sowohl bewegungsfähig wie erkenntnisfähig zu sein schien, so verflochten sie einige aus beidem und erklärten, die Seele sei sich selbst bewegende Zahl.⟩ [Es unterscheiden sich hinsichtlich Wesen und Zahl der Urgründe hauptsächlich diejenigen, die körperliche Urgründe aufstellen, von denen, die unkörperliche, | von beiden wieder die Vermittler, die von beiden Möglichkeiten aus die Urgründe bestimmen. Aber auch hinsichtlich der Zahl unterscheiden sie sich; die einen nennen einen Urgrund, die andern mehrere. Dementsprechend legen sie auch die Seele fest.] ⟨Denn das von Natur Bewegungsfähige rechneten sie unter die Ursprünge, nicht mit Unrecht. Deshalb schien einigen die Seele Feuer zu sein. Denn dieses ist äußerst feinteilig und am meisten von den Elementen unkörperlich; und ferner: es bewegt sich und bewegt das andere in ursprünglicher Weise. Noch eleganter war die Erklärung des Demokrit, warum beides (Feinteiligkeit und Beweglichkeit des Feuers) statthat. Seele ist für ihn gleich Geist, das Feuer aber eine Art der ersten und unteilbaren Körperchen (Atome), dazu bewegungsfähig wegen der Kleinteiligkeit und der Gestalt; von den Gestalten betrachtet er nämlich die kugelförmige als die bewegungsfähigste; kugelförmig aber ist für ihn der Geist und das Feuer. Anaxagoras scheint zwar Seele und Geist für verschieden anzusetzen, wie wir schon früher bemerkt haben; er verwendet aber beide als eine Natur, nur daß er als Urgrund am meisten von allem den Geist ansetzt. Wenigstens sagt er, daß er allein von den Dingen einfach, ungemischt und rein sei. Er weist beides demselben Urgrund zu, Erkenntnis und Bewegung; der Geist, sagt er, bewegt das All. Auch Thales scheint,

nach dem, was man berichtet, die Seele für etwas Bewegungsfähiges aufzufassen, wenn er sagte, der Magnet habe eine Seele, weil er das 20 Eisen bewege; Diogenes wie auch andere, für Luft, in der Meinung, diese sei das allerfeinteiligste und sei Urstoff, und deswegen erkenne und 5 bewege die Seele; insofern sie ursprünglich sei und daraus das Übrige entstamme, erkenne sie; insofern sie das Feinste, sei sie bewegungsfähig. 25 Aber auch Heraklit sagt, der Urgrund sei Seele, nämlich die Aufdünstung, aus der er das Übrige entstehen läßt; sie sei aber auch das Unkörperlichste und in dauerndem Fluß. Das Bewegte aber werde durch das 10 Bewegte erkannt. Daß aber die Dinge in Bewegung seien, war seine wie die allgemeine Meinung. Ähnlich scheint auch die Annahme des Alkmaion über die Seele zu sein. Er sagt, sie sei unsterblich, weil sie den Un- 30 sterblichen gleiche. Das komme ihr zu als immer Bewegtem; denn auch alles Göttliche bewege sich stetig | immer fort, Mond, Sonne, die Sterne 405 b 15 und der ganze Himmel. Von primitiveren Forschern erklärten sie einige für Wasser, wie Hippon. Sie scheinen dazu vom Samen veranlaßt worden zu sein, weil er bei allem feucht ist. Denn er widerlegt jene, die sagen, die Seele sei Blut; die Samenflüssigkeit sei nicht Blut, diese 5 aber sei die ursprüngliche Seele. Andere erklärten sie für Blut, wie 20 Kritias; sie nahmen an, die Wahrnehmung sei der Seele am eigentümlichsten. Diese aber komme ihr zu vermöge der Natur des Blutes. Denn alle Elemente haben ihren Anwalt gefunden, außer der Erde. Diese gab niemand an, außer wenn einer sagte, die Seele entstehe aus allen Elementen oder sei die Gesamtheit der Elemente. 10

25 Alle sozusagen bestimmen die Seele nach drei Eigenschaften, Bewegung, Wahrnehmung, Unkörperlichkeit. Jede von ihnen geht auf die Urgründe zurück. Deshalb lassen sie jene, die sie nach dem Erkennen bestimmen, ein Element oder aus Elementen sein und stimmen, von einem einzigen abgesehen, miteinander in der Behauptung 15 30 überein, vom Gleichen werde das Gleiche erkannt. Denn da die Seele alles erkennt, lassen sie diese aus allen Urgründen bestehen. Jene, die nur einen Urgrund und ein Element annehmen, setzen die Seele als eines an, z. B. als Feuer oder Luft. Diejenigen, die eine Mehrheit von Urgründen annehmen, fassen auch die Seele als eine Mehrheit auf. 35 Einzig Anaxagoras sagt vom Geist, er sei leidensunfähig, habe nichts 20 mit einem andern gemein. Wie er aber als solcher erkennen soll und aus welchem Grunde, das hat er weder ausgesagt, noch ergibt es sich aus seinen Aussagen. Jene, die unter den Urgründen Entgegensetzungen annehmen, setzen auch die Seele aus Gegensätzen zusammen. Die-

jenigen, die nur die eine Seite der Gegensätze, wie warm oder kalt oder sonst etwas Gleichartiges als Urgrund annehmen, setzen entsprechend auch die Seele als eines davon an. Deshalb folgen sie auch den Wörtern (treiben Etymologie); die Vertreter des Warmen weisen darauf, daß nach diesem (zeon) auch das Leben (zen) heiße, die des Kalten (psychron) darauf, daß nach dem Einatmen und der Abkühlung (katapsyxis) die Seele (psyche) benannt sei.〉 Das sind die überkommenen Lehren über die Seele und die Gründe dafür.

3. Zuerst nun ist die Bewegung ins Auge zu fassen. Denn vielleicht ist es nicht nur falsch, ihr (der Seele) Wesen so zu fassen, wie | jene, die sagen, Seele sei, was sich selbst bewege oder zu bewegen vermöge, sondern es ist ganz unmöglich, daß ihr Bewegung zukomme. Daß nun nicht notwendig das Bewegende sich auch selbst bewege, ist früher bemerkt worden. Alles bewegt sich auf zweifache Art, entweder mittelbar oder unmittelbar. Mittelbar bewegt sich, sagen wir, was sich dadurch bewegt, daß es in einem sich Bewegenden ist, wie die Matrosen. Denn sie bewegen sich nicht gleich wie das Schiff; dieses bewegt sich unmittelbar, die Matrosen dadurch, daß sie in einem sich Bewegenden sind. Das ist bei den Körperteilen deutlich. Die eigentümliche Bewegung der Füße – und auch der Menschen – ist das Gehen. Es kommt aber den Matrosen dann nicht zu. Also auf zweifache Art spricht man vom Sichbewegen, und wir untersuchen jetzt, ob die Seele unmittelbar sich bewege und der Bewegung teilhaftig sei. Da es vier Bewegungen gibt, Ortsveränderung, Umwandlung, Schwund, Wachstum, müßte sie eine von diesen oder mehrere oder alle haben. Wenn sie sich nicht nebenbei bewegt, kommt ihr von Natur Bewegung zu, in diesem Fall auch Raum. Denn alle genannten Bewegungen vollziehen sich im Raum. Wenn nun Selbstbewegung das Wesen der Seele ist, wird ihr das Sichbewegen nicht nebenbei zukommen, wie das bei Weiß oder Dreiellenlang der Fall ist. Auch diese bewegen sich, aber nebenbei, denn das, dem sie zugehören, der Körper, bewegt sich. Deshalb kommt ihnen auch kein Raum zu, wohl aber wird er der Seele zukommen, wenn sie wirklich von Natur der Bewegung teilhaftig ist. Ferner, wenn sie sich von Natur bewegt, muß sie auch gewaltsam bewegt werden können, und wenn gewaltsam, auch von Natur. Genau so steht es auch mit der Ruhe. Wohin sie sich von Natur bewegt, da ruht sie auch von Natur. Ebenso, wohin sie sich gewaltsam bewegt, da ruht sie auch gewaltsam. Welches aber die gewaltsamen Bewegungen und Ruhelagen der Seele sind, das wird bei aller Freiheit des Phantasierens nicht leicht zu beantworten

sein. Ferner, wenn sie sich nach oben bewegt, wird sie Feuer sein, wenn nach unten, Erde. Denn das sind die Bewegungen dieser Körper. Von den mittleren Bewegungen und Körpern (von Luft und Wasser) gilt dasselbe Verhältnis. Da die Seele ferner nach dem Augenschein den 30
5 Körper bewegt, ist es wohl begründet, daß sie die Bewegungen bewirkt, die sie auch selber vollzieht. In diesem Fall ist es auch umgekehrt richtig zu sagen, daß sie | auch selbst die gleiche Bewegung wie der 406 b Körper vollzieht. Der Körper nun bewegt sich von Ort zu Ort, so daß sich also auch die Seele örtlich verändern wird, und entweder im
10 ganzen oder mit ihren Teilen den Platz wechselt. Wenn das aber möglich ist, müßte es möglich sein, daß sie heraustrete und wieder hinein gehe. Demzufolge würden die Lebewesen, die gestorben sind, 5 auferstehen. Nebenbei sich zu bewegen könnte sie auch von einem anderen veranlaßt werden. Denn das ganze Lebewesen könnte gewalt-
15 sam gestoßen werden. Es soll aber nicht, was Selbstbewegung im Wesen hat, von einem andern bewegt werden, es sei denn nebenbei, wie auch das an sich Gute oder von sich aus Gute nicht von einem andern aus bzw. um eines andern willen gut sein soll. Aber die Seele, 10 möchte man sagen, wird von den Gegenständen der Wahrnehmung
20 bewegt, wenn sie bewegt wird. Aber auch wenn sie sich selber bewegt, dürfte sie zugleich auch bewegt werden; und ist jede Bewegung ein Heraustreten des Bewegten (Dinges), insofern es bewegt wird, so tritt auch die Seele aus dem Wesen heraus, vorausgesetzt, daß sie sich nicht nebenbei bewegt, sondern die (Selbst-)Bewegung ihrem Wesen 15
25 an sich angehört. Einige sagen auch, die Seele bewege den Körper, in welchem sie ist, wie sie sich selbst bewege; so Demokrit, der damit die gleiche Meinung ausdrückt, wie der Komödiendichter Philippos: er sagt, Daidalos habe die hölzerne Aphrodite in Bewegung versetzt, indem er Quecksilber eingoß. Die Auffassung des Demokrit ist die gleiche. 20
30 Er sagt, die unteilbaren Kügelchen würden, wenn sie sich bewegen, dadurch, daß sie nach ihrer Natur nie zur Ruhe gelangen können, den ganzen Körper mit sich ziehen und mitbewegen. Wir aber werden fragen, ob ebendasselbe auch die Ruhe bewirkt. Wie es dies tun soll, ist schwer oder unmöglich zu sagen. Überhaupt scheint die Seele nicht
35 auf diese Weise das Lebewesen zu bewegen, sondern mittels eines Vor- 25 satzes und einer Denktätigkeit.

Auf die gleiche Art entwickelt die Naturphilosophie des Timaios, daß die Seele den Körper bewege; dadurch daß sie sich selbst bewege, bewege sie auch den Körper, da sie eng mit ihm verflochten sei. War

sie nämlich aus den Elementen zusammengesetzt, nach harmonischen Zahlen geteilt, damit sie angeborene Wahrnehmung der Harmonie besitze und sich das All in harmonischen Läufen bewege, so bog er die gerade Richtung zu einem Kreis, und nachdem er durch Teilung aus dem einen zwei, an zwei gegenüberliegenden Stellen sich berührende Kreise gebildet hatte, | teilte er einen davon wieder in sieben Kreise, indem die Seelenbewegungen die Himmelsläufe sein sollten. Zunächst nun ist die Behauptung ungereimt, die Seele sei ein Ausgedehntes; denn offenbar will er (Timaios) die Seele des Alls so beschaffen sein lassen wie es der sogenannte Geist ist, also gewiß nicht, wie die wahrnehmende oder die begehrende Seele. Denn deren Bewegung ist kein Kreislauf. Der Geist aber ist einheitlich und stetig wie das Denken. Das Denken aber fällt mit der Summe der Gedanken zusammen. Diese aber sind einheitlich im Nacheinander, wie die Zahl, nicht wie das Ausgedehnte. Deshalb ist auch nicht der Geist in diesem Sinne stetig, sondern entweder teillos oder nicht wie ein Ausgedehntes stetig. Wie sollte er nur denken, wenn er ein Ausgedehntes wäre? Etwa mit einem beliebigen seiner Teilchen, Teilchen verstanden im Sinn eines Ausgedehnten oder eines Punktes, wenn man auch diesen Teilchen nennen darf? Wenn im Sinne eines Punktes, Punkte aber an Zahl unendlich sind, wird er offenbar nie zu Rande kommen; wenn aber im Sinne der Ausdehnung, wird er (im Kreisen) oft, ja unendlich oft dasselbe denken. Es scheint doch aber möglich, etwas nur einmal zu denken. Wenn es aber genügt, mit einem beliebigen Teil den Gegenstand zu berühren, wie braucht er sich im Kreise zu bewegen oder überhaupt Ausdehnung zu haben? Wenn es aber notwendig ist, durch Berührung mit dem ganzen Kreis zu denken, was will dann die Berührung mittels der Teile? Ferner, wie wird der Geist das Teilbare mit dem Teillosen oder das Teillose mit dem Teilbaren denken? Weiter ist notwendig dieser Kreis der Geist; denn die Bewegung des Geistes ist das Denken, die des Kreises der Umlauf. Wenn nun das Denken Umlauf ist, ist auch Geist der Kreis, dem solch ein Umlauf angehört. Und was wird er denn immer denken – er müßte es ja, wenn der Umlauf ewig ist? Denn für die aufs Handeln gerichteten Gedanken gibt es Endziele – alle nämlich sind eines andern wegen –, die auf Erkenntnis gerichteten aber werden in ähnlicher Weise durch Sätze abgeschlossen. Jeder Satz ist Begriffsbestimmung oder Beweis. Der Beweis geht von einem Anfang aus und hat irgendwie ein Ziel, den Schluß oder die Schlußfolgerung, und wenn sie nicht zu Ende kommen, so biegen sie sicher nicht wieder zum Anfang zurück, sondern unter Zuhilfenahme

immer eines Mittel- oder Randbegriffs laufen sie vorwärts; der Umlauf hingegen biegt wieder zum Anfang zurück. Die Begriffsbestimmungen aber sind alle begrenzt. Ferner, wenn öfters derselbe Umlauf statthat, wird er (der Geist) öfters dasselbe denken. Ferner gleicht das Denken einem gewissen Ruhen und Anhalten eher als einer Bewegung; ebenso auch der Schluß. Ganz gewiß ist auch nicht selig, was nicht | leicht ist, sondern gewaltsam erzwungen; wenn aber ihre Bewegung willentlich ist, dann bewegt sie sich gegen die Natur. Mühevoll ist aber auch, mit dem Körper vereinigt zu sein, ohne sich von ihm lösen zu können, und dazu verabscheuungswert, wenn es denn für den Geist besser ist, nicht mit dem Körper zusammen zu sein, wie gesagt zu werden pflegt und vielen einleuchtet. Unklar ist (bei Plato) auch der Grund, warum sich der Himmel im Kreise dreht; weder das Wesen der Seele ist Grund für die Kreisdrehung – nur nebenbei bewegt sie sich so –, noch ist der Körper Ursache (der Bewegung), sondern die Seele eher für den Körper. Aber es wird auch nicht gesagt, daß die Kreisbewegung besser ist. Und doch müßte Gott die Seele im Kreise drehen lassen, weil es für sie besser ist, sich zu bewegen als still zu stehen, und besser, sich so zu bewegen als anders.

Da diese Betrachtung eher zu einer anderen Untersuchung gehört, wollen wir sie für den Augenblick fallen lassen. Ungereimt ist bei dieser Lehre von der Seele und den meisten andern folgendes: Ihre Vertreter verknüpfen die Seele mit dem Körper, setzen sie in ihn hinein, ohne beizufügen, welches die Ursache für diese Verbindung sei und in welcher Verfassung der Körper sein müsse. Und das wäre doch, scheint es, nötig. Denn wegen der Gemeinschaft wirkt das eine, leidet das andere, und wird das eine bewegt, bewegt das andere. Aber eine solche Wechselbeziehung findet sich nicht zwischen beliebigen Dingen. Sie aber versuchen nur darzulegen, wie beschaffen die Seele sei; über den Körper, der sie aufnehmen soll, fügen sie nichts bei, als ob es möglich sei, wie die Pythagoreer fabeln, daß eine beliebige Seele in einen beliebigen Körper eindringe. Denn es scheint vielmehr jeder Körper seine eigene Form und Gestalt zu haben. Sie aber drücken sich aus, als ob einer sagte, die Baukunst dringe in Flöten ein. Denn vielmehr muß die Kunst doch die Instrumente nutzen, und so die Seele den Körper.

4. Es ist noch eine andere Auffassung von der Seele überkommen, die vielen glaubhafter ist als die dargelegten, die aber für ihren Wortlaut schon von den veröffentlichten Darlegungen gleichsam zur Rechenschaft gezogen worden ist. Ihre Vertreter legen dar, daß sie eine Art

von Harmonie sei. Denn auch die Harmonie sei Mischung und Zusammenfügung des Gegensätzlichen, und der Körper sei aus Gegensätzlichem zusammengefügt. Aber freilich [die Harmonie ist ein bestimmtes Verhältnis der Bestandteile oder ein Zusammenpassen, die Seele kann aber keines von beiden sein. Ferner] bewirkt Harmonie nicht Bewegung; der Seele aber | weisen sozusagen alle in erster Linie diese zu. Es fügt sich auch besser, bei der Gesundheit und überhaupt bei körperlichen Vorzügen von Harmonie zu reden als bei der Seele. Das wird am deutlichsten, wenn einer versuchen sollte, die Affektionen und Leistungen der Seele einer Harmonie zuzuweisen. Denn es ist schwer, sie damit in Fug zu bringen. ⟨Ferner, wenn wir von Harmonie sprechen, indem wir zweierlei im Blicke behalten: zuvörderst bei Größen, die Bewegung und Ortslage haben, ihr Zusammenpassen, wenn sie sich so zusammenfügen, daß die beiden Teile nichts Gleichartiges dazwischen zulassen; dann weiter auch das Verhältnis der gemischten Teile, so ist mit Grund von beiden Bedeutungen abzusehen. Besonders (Seele als) das Zusammenpassen von Körperteilen ist leicht zu kritisieren. Denn es gibt ein vielfaches und verschiedenartiges Zusammenpassen der Teile. Wovon und wie müßte nach dieser Annahme der Geist das Zusammenpassen sein oder auch das Wahrnehmungs- oder Begehrungsvermögen? Doch ebenso ungereimt ist zu meinen, die Seele sei das Mischungsverhältnis. Denn die Mischung hat nicht dasselbe Verhältnis beim Fleisch und bei den Knochen. So würde es dazu kommen, daß man viele Seelen hat über den ganzen Körper verteilt, wenn alle Körperteile aus gemischten Elementen bestehen, das Verhältnis der Mischung aber Harmonie und Seele ist. Es könnte darüber Auskunft auch von Empedokles verlangt werden; denn jeder Körperteil, sagt er, besteht kraft eines Mischungsverhältnisses. Ist nun die Seele das Mischungsverhältnis, oder tritt sie als etwas davon Verschiedenes in die Glieder? Ferner: ist die Freundschaft Ursache für eine beliebige Mischung oder für eine solche im bestimmten Verhältnis? Und ist diese (die Freundschaft) das Verhältnis oder etwas anderes neben dem Verhältnis? Die empedokleische Auffassung führt zu solchen Zweifelsfragen. Wenn aber die Seele verschieden ist von der Mischung, wie kommt es, daß sie zugleich mit dem Sein des Fleisches und der übrigen Teile des Lebewesens zugrunde geht? Ferner, wenn wirklich nicht jeder Teil eine Seele hat, im Falle daß Seele und Mischungsverhältnis nicht zusammenfallen, was wird denn zerstört, wenn die Seele entschwindet?⟩

Daß nun die Seele weder Harmonie sein kann noch sich im Kreise

bewegen, ist aus dem Dargelegten klar. Daß sie aber nebenbei bewegt wird und sich selbst bewegt, ist nach dem, was wir bemerkten, möglich, nämlich, daß sie in dem bewegt wird, in welchem sie sich befindet, und dieses von der Seele bewegt wird. Auf andere Weise kann es für sie keine räumliche Bewegung geben. Mit mehr Grund könnte man zweifelnd an eine Bewegung | der Seele denken, wenn man folgendes 408 b ins Auge faßt: Wir sagen, die Seele betrübe sich, empfinde Freude, sei wagemutig, gerate in Furcht, weiter erzürne, nehme wahr und denke nach. Dies alles scheinen Bewegungen zu sein. So möchte man meinen, 10 sie bewege sich. Das ist aber nicht notwendig. Denn wenn noch so 5 sehr Betrübnis oder Freude oder Nachdenken Bewegungen sind und jedes von ihnen ein Bewegtwerden ist, und zwar von der Seele her, z. B. das Erzürnen oder Infurchtgeraten ein so und so Bewegtwerden des Herzens (von der Seele her), das Nachdenken entweder vielleicht 15 etwas derartiges oder etwas anderes, und wenn von diesen Äußerungen 10 die einen eintreten, indem sich gewisse Teile im Sinne einer Ortsveränderung bewegen, andere in dem einer Umwandlung – welche Teile und wie, ist eine andere Frage –, sich aber auszudrücken, die Seele gerate in Zorn, gleich ist, wie wenn einer sagen wollte, die Seele webe 20 oder baue; denn es ist wohl besser nicht zu sagen, die Seele habe Mitleid oder lerne oder denke nach, sondern der Mensch mittels der Seele, 15 dies nicht in dem Sinne, daß sich in jener die Bewegung vollzieht, sondern daß sie bald bis zu jener, bald von jener ausgeht, wie Wahrnehmung von den Dingen aus (bis zu jener), Wiedererinnerung von jener 25 aus bis zu den Bewegungen oder Rückständen in den Sinnesorganen.

⟨Der Geist scheint als eine Wesenheit hineinzugelangen und nicht der Zerstörung zu verfallen. Denn er würde am ehesten von der Alters- 20 schwäche zerstört werden; nun aber tritt dasselbe ein wie bei den Sinneswerkzeugen. Wenn der Greis ein entsprechendes Auge bekäme, 30 würde er sehen wie ein Junger. So tritt das Alter ein, nicht weil die Seele einen Schaden erlitten hat, sondern ihr Träger wie bei Trunkenheit und Krankheit. Und also schwindet das Denken und Betrachten, wenn etwas anderes innen zerstört wird; an sich ist es leidensunfähig. 25 Nachdenken aber, Lieben und Hassen sind nicht Affektionen (Artungen) 35 des Geistes, sondern ihres Trägers, insofern er ihn in sich trägt. So erinnert man sich bei seiner Zerstörung nicht, noch liebt man; beides gehörte ja nicht dem Geist an, sondern dem Gemeinsamen, das zugrunde ging. Der Geist aber ist wohl etwas Göttlicheres und etwas Leidensunfähiges.⟩

Daß nun die Seele unmöglich bewegt wird, ist aus dem Bemerkten klar. Wird sie aber überhaupt nicht bewegt, dann offenbar auch nicht von sich selbst. ⟨Von allem Vorgebrachten ist am unsinnigsten die Behauptung, die Seele sei sich selbst bewegende Zahl. Ihren Vertretern stehen entgegen einmal die Unmöglichkeiten, die sich aus der Selbst- (409 a) bewegung ergeben, dann die eigenen aus der | Behauptung, sie sei Zahl. Wie soll man sich vorstellen, daß eine Einheit (Monade) bewegt werde und von wem und wie, wo sie doch teillos und ohne Unterschied ist? Insofern sie nämlich bewegungsfähig und bewegbar ist, muß sie einen Unterschied haben. Ferner, da sie sagen, eine bewegte Linie erzeuge eine Fläche, ein Punkt aber eine Linie, so müßten auch die Bewegungen der Einheiten Linien sein. Denn der Punkt ist eine Einheit, die eine Lage hat. Die Seelenzahl aber ist bereits irgendwo und hat eine Lage. Ferner, wenn man von einer Zahl eine Zahl oder Einheit abzieht, bleibt eine verschiedene Zahl. Die Pflanzen aber und viele Tiere leben geteilt weiter und scheinen der Art nach die gleiche Seele zu haben. Auch scheint es keinen Unterschied zu machen, von Einheiten oder kleinen Körperchen zu sprechen. Denn wenn aus den Kügelchen des Demokrit Punkte werden und nur das Quantum bleibt, wird in diesem das eine bewegend, das andere bewegt sein, wie im Kontinuierlichen. Denn nicht auf den Unterschied der Größe oder Kleinheit kommt es bei dem Bemerkten an, sondern darauf, daß ein Quantum da ist. Deshalb muß etwas da sein, das die Einheiten in Bewegung setzen kann. Wenn aber im Lebewesen die Seele das Bewegende ist, dann auch in der Zahl, und so ist die Seele nicht das Bewegende und Bewegte, sondern bloß das Bewegende. Wie kann aber das eine Einheit sein? Denn sie muß einen Unterschied zu den übrigen Einheiten haben. Was hätte aber ein Einheitspunkt für einen Unterschied außer der Ortslage? Wenn nun die Einheiten am Körper von den seelischen verschieden sind, werden die Einheiten am selben Ort sein. [Die Monade würde nämlich den Rang eines Punktes besitzen.] Freilich, was hindert, daß, wenn schon zwei, auch unendlich viele am selben Ort sind? Denn die Dinge, deren Ort (eingenommener Raum) nicht in Teile zerfällt, zerfallen auch selbst nicht in Teile. Wenn aber umgekehrt die Seelenzahl gleich ist den Punkten im Körper oder die Seele gleich der Zahl der Punkte im Körper, warum haben dann nicht alle Körper Seele? Denn in allen scheinen Punkte zu sein und zwar unendlich viele. Ferner: wie können sich die Punkte von den Körpern lösen, wenn sich doch die Linien nicht in Punkte teilen lassen? 5. Es ergibt

sich für sie, wie bemerkt, daß sie einerseits die gleiche Ansicht haben wie jene, die die Seele als einen feinteiligen Körper ansetzen, andererseits liegt eine eigene Ungereimtheit darin vor, wie | Demokrit von der 409 b Bewegung durch die Seele spricht. Wenn nämlich die Seele im ganzen 5 wahrnehmenden Körper verteilt ist, müssen am selben Ort zwei Körper sein, wenn die Seele eine Art Körper ist; für diejenigen, die sie eine Zahl nennen, müssen in dem einen Punkt viele Punkte sein, oder jeder 5 Körper muß Seele haben, im Falle daß keine verschiedene, mit den Punkten im Körper nicht identische Zahl in ihn eingeht. Weiter ergibt 10 sich, daß das Lebewesen von der Zahl bewegt wird, wie auch Demokrit, so sagten wir schon, das Lebewesen bewegen läßt. Denn was macht es für einen Unterschied, von der Bewegung kleiner Kugeln zu sprechen oder großer Einheiten oder überhaupt Einheiten? Auf beide Weisen 10 läßt man notwendig das Lebewesen bewegen dadurch, daß diese 15 (Kugeln bzw. Einheiten) bewegt werden. Für die also, die Bewegung und Zahl in eins verflechten, ergibt sich dies und manch anderes derartige. Denn nicht nur eine Definition der Seele kann so etwas nicht sein, sondern auch nicht eine begleitende Eigenschaft. Das zeigt sich, wenn man von dieser Bestimmung aus die Affektionen und Leistungen der 15 20 Seele ableiten wollte, z. B. Überlegungen, Wahrnehmungen, Freuden, Schmerzen usw. Wie wir früher sagten, nicht einmal das Raten ist leicht von solchen Ausgangspunkten aus.

Drei Weisen, die Seele zu definieren, sind uns überkommen: Die einen erklärten sie für das Bewegungsfähigste auf Grund der Selbst- 20 25 bewegung, andere für den allerfeinteiligsten und unkörperlichsten Körper. Was diese beiden Ansichten für Schwierigkeiten und Einwände im Gefolge haben, haben wir im wesentlichen besprochen.⟩ Es bleibt die Meinung zu prüfen, die Seele bestehe aus den Elementen. Ihre Vertreter weisen darauf, daß sie die Dinge wahrnehmen und jedes 25 30 erkennen soll. Notwendig aber ergibt sich aus dieser Lehre viel Unmögliches. Sie nehmen an, sie erkenne mit dem Gleichen das Gleiche, und setzen die Seele gewissermaßen mit den Dingen gleich. Es gibt aber nicht nur diese (elementaren) Dinge, sondern noch viele andere, ja wohl unzählige Elementarverbindungen. Woraus jede der Verbin- 30 35 dungen besteht, mag meinetwegen die Seele erkennen und wahrnehmen, aber womit wird sie das Ganze erkennen und wahrnehmen, z. B. was Gott ist oder Mensch, Fleisch oder Knochen? Und sonst | irgendein 410 a anderes Zusammengesetztes? Denn nicht beliebig verbunden machen die Elemente ein jedes davon aus, sondern im bestimmten Verhältnis

und in bestimmter Zusammenfügung, so wie es Empedokles für den Knochen angibt:

> Aber die gütige Erde verband sich in bauchigen Tiegeln
> 5 Unter acht Teilen im ganzen mit zwei aus dem Glanze des Wassers, 5
> Vier aus dem göttlichen Feuer; die schimmernden Knochen entstunden.

Es nützt also nichts, daß die Elemente in der Seele sind, wenn nicht auch die Verhältnisse und die Zusammenfügung darin sein werden. Denn es wird jedes das Gleiche erkennen, den Knochen oder den 10
10 Menschen aber nichts, wenn nicht auch diese darin sein werden. Daß dies unmöglich ist, braucht nicht gesagt zu werden. Wer würde sich denn die Frage stellen, ob sich Stein oder Mensch in der Seele finden? Und auch, ob das Gute und das Nichtgute, und gleich verhält es sich mit allem übrigen. Da ferner „ist" in vielfachem Sinne verwendet 15 wird – es deutet auf das bestimmte Etwas, das Quantitative, das
15 Qualitative oder sonst eine der Kategorien, wie sie unterschieden wurden –, wird die Seele aus dem allem bestehen oder nicht? Aber es scheint nicht gemeinsame Elemente für alles zu geben. Soll sie also nur aus jenen der Wesenheiten bestehen? Wie erkennt sie dann auch alles 20 andere? Oder werden sie sagen, es gebe für jede Aussagegattung be-
20 sondere Elemente und Gründe, aus denen die Seele bestehe? So wird die Seele eine Quantität, Qualität und Wesenheit sein. Aber es ist unmöglich, daß aus den Elementen der Quantität eine Wesenheit bestehe und nicht eine Quantität. Für die also, die sie aus allem 25 herleiten, ergeben sich diese und ähnliche Folgen. Ungereimt ist es auch, einerseits anzunehmen, das Gleiche erleide keine Einwirkung vom Gleichen, andererseits, das Gleiche nähme das Gleiche wahr und
25 es gebe ein Erkennen des Gleichen mit dem Gleichen. Dabei fassen die Anhänger das Wahrnehmen als eine Art Erleiden und Bewegt- 30 werden, ebenso auch das Denken und Erkennen. Und wenn eine Behauptung wie die des Empedokles, daß durch körperliche Elemente alles erkannt werde, viele Zweifelsfragen und Schwierigkeiten läßt,
30 zeugt das eben Bemerkte auch gegen die Lehre vom Gleichen. Was aber in den Körpern der Lebewesen schlechthin zur Erde gehört, 35
410b wie | Knochen, Sehnen, Haare, scheint nichts wahrzunehmen, also auch nicht das Gleiche, was es doch müßte. Ferner würde jeder der Urgründe mehr Unkenntnis als Einsicht besitzen. Denn jeder würde

eines erkennen und vieles nicht erkennen, nämlich alles übrige. Und für Empedokles wenigstens ergibt sich auch, daß der Gott am unwissendsten ist, denn allein wird er eines von den Elementen nicht erkennen, den Streit, die sterblichen Wesen aber erkennen alles; denn jedes besteht aus allem. Und warum haben überhaupt nicht alle Dinge Seele, wo doch jedes entweder Element ist oder aus einem oder mehreren oder allen Elementen besteht? Denn notwendig muß es ein Element oder mehrere oder alle erkennen. Man könnte auch fragen, was denn unter ihnen die Einheit herstelle. Denn die Elemente gleichen der Materie, entscheidender aber ist jenes Zusammenhaltende, was es immer ist. Daß aber etwas stärker sei als die Seele und sie beherrsche, ist unmöglich, unmöglicher ist dies hinsichtlich des Geistes. Denn es ist wohlbegründet, daß dieser von Natur am ältesten ist und mit der Entscheidung betraut ist. Sie aber (Empedokles usw.) behaupten, die Elemente seien die ersten Dinge.

Alle aber, die deswegen, weil die Seele die Dinge erkennt und wahrnimmt, sie aus den Elementen bestehen lassen oder sie als das Bewegungsfähigste fassen, sprechen nicht über jede Art von Seele. ⟨Denn nicht alle wahrnehmenden Wesen sind beweglich – denn offenbar sind einige von den Lebewesen ortsgebunden und doch, so scheint es wenigstens, teilt die Seele dem Lebewesen von den Bewegungen allein die Ortsveränderung zu. Und das Gleiche gilt von denen, die den Geist und das Wahrnehmungsvermögen aus den Elementen herleiten.⟩ Offenbar nämlich leben die Pflanzen ohne an [Ortsbewegung und] Wahrnehmung teilzuhaben, und haben viele Lebewesen keine Überlegungsfähigkeit. Wenn man dies aber gelten läßt und die Vernunft als einen Teil der Seele faßt und ebenso auch das Wahrnehmungsvermögen, so sprechen sie auch so noch nicht allgemein über jede Art Seele und nicht über die Seele in ihrer Gesamtheit. Gleich steht es auch mit der im sogenannten orphischen Epos niedergelegten Lehre: sie behauptet, daß die Seele beim Einatmen aus dem All eindringe, von den Winden getragen. Das kann aber bei den Pflanzen nicht statthaben und auch nicht | bei einigen Tieren, da ja nicht alle atmen; das bleibt den Vertretern der Lehre verborgen. Und wenn man die Seele aus den Elementen bestehen lassen soll, so nicht notwendig aus allen. Es genügt der eine Teil der Entgegensetzung, sich und das Gegenteil zu erfassen. Denn mittels des Geraden erkennen wir dieses selbst und das Krumme. Beurteiler von beidem ist das Meßrohr, das Krumme aber weder von sich noch vom Geraden. Aber es gibt auch

einige, die sagen, die Seele sei mit dem All vermischt. Weshalb vielleicht
auch Thales glaubte, alles sei voll von Göttern. Diese Ansicht birgt
einige Schwierigkeiten. Denn aus welchem Grunde schafft die Seele
10 in Luft oder Feuer kein Lebewesen, wohl aber in den Mischungen,
und zwar, obgleich sie in jenen Urstoffen besser zu sein scheint? 5
⟨Doch könnte man fragen, aus welchem Grunde die Seele in der Luft
besser sei und unsterblicher als in den Lebewesen.⟩ Aber auf beide
Weisen kommt Ungereimtes und Unsinniges heraus: das Feuer ein Lebe-
wesen zu nennen oder die Luft, ist unsinnig und es nicht Lebewesen
15 zu nennen, da doch die Seele innewohnt, ungereimt. Sie scheinen zur 10
Annahme geführt zu sein, die Seele sei in ihnen, weil das Ganze den
Teilen gleichartig ist. So daß sie sagen müssen, auch die (All-)Seele
sei gleichartig den Teilen (der Seele), wenn dadurch, daß etwas vom
20 umgebenden All in den Lebewesen aufgenommen wird, die Lebewesen
beseelt werden. Wenn nun die Luft, falls sie abgeteilt wird, gleich- 15
artig ist, die Seele ungleichteilig, so wird offenbar von der Allseele ein
Teil in ihr sein, ein anderer nicht. Sie muß also entweder gleichteilig
sein oder nicht einem beliebigen Teil der ganzen Luft innewohnen.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß weder das Erkennen darum der
25 Seele zukommt, weil sie aus den Elementen besteht, noch die Selbst- 20
bewegung mit Fug und Recht von ihr ausgesagt wird. Da aber zur
Seele Erkennen, Wahrnehmen, Meinen, dazu auch Begehren, Wollen
und überhaupt die Strebungen gehören, aber auch die Ortsbewegung
30 bei den Lebewesen von der Seele ausgeht, dazu Wachstum, Reife
411 b und Hinschwinden, ist es so, daß der gesamten | Seele jedes davon 25
zukommt und wir mit der ganzen denken, wahrnehmen, uns bewegen
und alles andere tun und erleiden oder mit immer wieder andern
Teilen? Und liegt also das Leben in einem einzelnen von diesen be-
schlossen oder in mehreren oder allen, oder gibt es dafür noch eine
5 andere Ursache? Einige sagen, sie sei geteilt, und der eine Teil denke, 30
der andere begehre. Was hält denn nun die Seele zusammen, wenn sie
von Natur geteilt ist? Gewiß nicht der Körper. Es scheint ja im Gegen-
teil die Seele den Körper zusammenzuhalten. Wenigstens, wenn sie
hinausgeht, verflüchtigt er sich und verfault. Wenn es nun etwas
10 anderes gibt, das sie zur Einheit macht, ist jenes am ehesten die Seele. 35
Man wird dann wieder auch von jenem fragen müssen, ob es einheitlich
oder vielteilig sei. Denn wenn es einheitlich ist, warum ist nicht von
vornherein die Seele einheitlich? Wenn es aber teilbar ist, wird die
Überlegung weiter fragen, was jenes zusammenhalte, und so wird

es denn ins Unendliche weitergehen. Man könnte auch hinsichtlich ihrer Teile fragen, was jeder für eine Bedeutung im Körper habe. Wenn nämlich die gesamte Seele den ganzen Körper zusammenhält, schickt es sich auch, daß jeder der Teile etwas vom Körper zusammenhalte. Dies aber scheint unmöglich zu sein, denn was für einen Teil die Vernunft zusammenhalten soll und wie, darüber ist sogar zu phantasieren schwierig. Weiter scheinen die Pflanzen geteilt weiterzuleben und unter den Tieren einige von den Insekten, als hätten die Teile dieselbe Seele, der Art nach, wenn auch nicht der Zahl nach. Beide Teile haben eine Zeitlang Wahrnehmung und Ortsbewegung. Wenn sie nicht dauernd so bleiben, ist das nicht merkwürdig; sie haben ja keine Organe, um ihre Natur zu erhalten. Aber nichtsdestoweniger gehören zu jedem der beiden Teile alle Seelenteile ⟨und gleichartig sind die Teilseelen einander und der Gesamtseele⟩, indem sie voneinander nicht abtrennbar sind, die Gesamtseele aber teilbar ist. Es scheint aber auch die in der Pflanze vorhandene Grundkraft eine Art Seele zu sein. Denn nur an dieser haben Tiere wie Pflanzen teil. Und diese trennt sich von der Wahrnehmungskraft; umgekehrt hat ohne sie kein Wesen Wahrnehmung.

BUCH II

412a 1. Die von den Früheren überkommenen Lehren über die Seele seien hiermit besprochen. ⟨Wir wollen nun wiederum wie von neuem den Weg zurücklegen und festzustellen versuchen, was die Seele ist, welches ihr allgemeinster Begriff ist. Wir fassen als eine Aussagegattung der Dinge die Wesenheit, von dieser das eine als Materie, das an sich allerdings kein bestimmtes Etwas ist, das andere als Gestalt und Form, vermöge der nun von einem bestimmten Etwas gesprochen wird, und das dritte als beider Zusammensetzung. Die Materie ist Möglichkeit, die Form Erfüllung, und zwar in doppeltem Sinne, einmal wie das Wissen, das andere Mal wie das Betrachten. Wesenheiten scheinen am meisten die Körper zu sein und unter ihnen die natürlichen, denn sie sind die Grundlagen der übrigen. Von den natürlichen haben die einen Leben, die andern nicht. Leben heißen wir Ernährung (eines Körpers), Wachstum, Abnahme durch sich selbst. Und so ist jeder natürliche Körper, der am Leben Anteil hat, Wesenheit und zwar im Sinne zusammengesetzter Wesenheit. Da er aber auch ein so und so beschaffener Körper ist, nämlich Leben hat, ist die Seele nicht der Körper. Denn der Körper gehört nicht zu dem, was von einer Unterlage (Substrat) ausgesagt wird, sondern ist eher wie die Unterlage und Materie. Notwendig ist also die Seele Wesenheit im Sinne der Form des natürlichen Körpers, der seiner Möglichkeit nach Leben hat. Die Wesenheit ist Erfüllung, Erfüllung also eines solchen Körpers. Es gibt zweierlei Arten von Erfüllung, die eine wie das Wissen, die andere wie das Betrachten. Offenbar ist die Seele Erfüllung wie das Wissen. Mit dem Dasein der Seele ist auch Schlaf und Wachen gegeben. Das Wachen entspricht dem Betrachten, der Schlaf dem Besitzen und Nichtbetätigen. Früher nach der Entstehung ist beim selben Wesen das Wissen. Deshalb ist die Seele die vorläufige Erfüllung des natürlichen Körpers, welcher der Möglichkeit nach Leben besitzt. Ein solcher ist der mit Organen (passenden Werkzeugen) | 412b ausgestattete. Organe sind auch die Teile der Pflanzen – aber ganz einfache – wie das Blatt der Schutz der Fruchtschale, die

Fruchtschale der Schutz der Frucht. Die Wurzel entspricht dem Munde; beide nehmen die Nahrung auf. Wenn man also eine allgemeine Bestimmung für jede Art Seele geben soll, ist sie die vorläufige Erfüllung des natürlichen mit Organen ausgestatteten Körpers. Deshalb darf man auch nicht fragen, ob Seele und Körper eins sind, wie auch nicht, ob Wachs und Figur, überhaupt nicht, ob Materie und der aus Materie gebildete Gegenstand. Wenn das Eine und das Sein in vielfachem Sinne vorkommt: eigentlich bedeutet es die Erfüllung.

Ganz allgemein ist damit ausgesprochen, was die Seele ist: Wesenheit im begrifflichen Sinne. Diese ist das eigentliche Sein für einen so und so beschaffenen Körper, wie wenn ein Werkzeug, z. B. ein Beil, ein natürlicher Körper wäre: Seine Wesenheit wäre das eigentliche Sein des Beils und dieses Sein die Seele. Mit ihrer Abtrennung wäre es nur noch der Bezeichnung nach ein Beil. Nun aber ist das Beil eben ein Beil. Denn die Seele ist das eigentliche Sein und der Begriff nicht eines solchen (künstlichen) Körpers, sondern eines natürlichen, so und so beschaffenen, der in sich das Prinzip der Bewegung und des Stillstandes hat. Auch an den Körperteilen muß man das Dargelegte betrachten. Wäre das Auge ein Lebewesen, so wäre die Sehkraft seine Seele. Denn jene ist die Wesenheit des Auges im begrifflichen Sinne. Das Auge aber ist Materie der Sehkraft, und wenn letztere schwindet, ist es nur noch der Bezeichnung nach Auge, wie das steinerne oder das gemalte. Was sich am Teile zeigt, muß man am ganzen lebenden Körper begreifen. Denn wie sich Teil (Sehkraft) zum Teil (Auge) verhält, so entsprechend das gesamte Wahrnehmungsvermögen zum ganzen wahrnehmungsfähigen Körper, insofern er ein solcher ist. Es ist aber nicht der Körper, der die Seele verloren hat, gleich dem, der die Möglichkeit hat zu leben, sondern vielmehr, der sie besitzen wird, und der Same und die Frucht ist gleich dem der Möglichkeit nach so und so beschaffenen Körper. Wie nun das Spalten und das Sehen, so ist auch das Wachen | Erfüllung; wie das Sehvermögen und die Fähigkeit des Werkzeuges, so die Seele. Der Körper aber ist gleich dem der Möglichkeit nach Bestehenden. Aber wie die Pupille und die Sehkraft zusammen das Auge sind, so sind die Seele und der Körper zusammen das Lebewesen. Daß nun die Seele nicht abtrennbar ist vom Körper, oder einige ihrer Teile, wenn sie von Natur geteilt ist, das ist offensichtlich – für einiges nämlich ist die Erfüllung die Erfüllung seiner Teile. Freilich dagegen, daß einige Seelenteile abtrennbar sind,

besteht kein Hindernis, weil sie keines Körpers Erfüllungen sind. Ferner ist unklar, ob die Seele auf diese Weise Erfüllung für den Körper ist wie der Matrose für das Schiff. Im Groben soll so festgelegt und 10 umrissen sein, was die Seele ist.⟩

2. Da aus dem Undeutlichen, aber Anschaulichen das Deutliche 5 und dem Begriffe nach Kenntlichere hervorgeht, so wollen wir wiederum auf diese Weise die Untersuchung der Seele durchzuführen versuchen: nicht bloß den Tatbestand soll die Begriffsbestimmung 15 darlegen, wie es die meisten Definitionen tun, sondern auch die Ursache soll eingeschlossen sein und zum Ausdruck kommen. Gewöhnlich 10 sind aber die Definitionen Schlußsätzen ähnlich, z. B.: was ist die Quadratur? Die Gleichheit eines ungleichseitigen Vierecks mit einem gleichseitigen rechtwinkligen. Eine solche Definition ist ein Schlußsatz. Wer aber sagt: Quadratur ist die Auffindung der mittleren Pro-20 portionale, nennt auch den Grund der Sache. Wir sagen nun, indem 15 wir die Untersuchung aufnehmen, das Beseelte sei vom Unbeseelten durch das Leben geschieden. Wenn Leben in vielfachem Sinne gebraucht wird, so sprechen wir einem Wesen Leben zu, wenn ihm auch nur eines der folgenden Dinge zukommt: Vernunft, Wahrnehmung, 25 Bewegung und Stillstand am Ort, ferner Bewegung in der Ernährung, 20 weiter Hinschwinden und Wachstum. Deshalb scheinen auch die Pflanzen alle zu leben. Sie haben nämlich anscheinend ein derartiges Vermögen und eine derartige Grundkraft, durch die sie Wachstum und Schwinden nach verschiedener Richtung besitzen. Denn nicht wachsen sie nach oben, nach unten nicht, sondern in gleicher Weise 25 30 nach beiden und allen Seiten ⟦solange sie sich nähren⟧ und sie leben ⟨weiter, solange sie Nahrung aufnehmen können⟩. Dieses Vermögen kann sich von den andern abtrennen, unmöglich aber, bei sterblichen Wesen, die andern Vermögen von diesem. Das zeigt sich bei den 413 b Pflanzen, denn sie haben kein anderes Seelenvermögen. | Das Leben 30 kommt den lebenden Wesen dank dieser Grundkraft zu. Das „Lebewesen“ (Tier) ist Lebewesen zuerst dank seinem Wahrnehmungsvermögen. Denn auch von den Wesen, die sich nicht bewegen und den Ort nicht verändern, aber Wahrnehmungsvermögen besitzen, sagen wir, sie sind Tiere, und nicht bloß, sie leben. Als erstes Wahrnehmungs- 35 5 vermögen kommt allen der Tastsinn zu. Wie aber die Ernährungskraft abgetrennt werden kann vom Tastsinn und jedem Wahrnehmungsvermögen, so auch der Tastsinn von den andern Wahrnehmungsvermögen. Unter der Ernährungskraft verstehen wir den Teil der

Seele, an dem auch die Pflanzen teilhaben. Die Tiere aber scheinen alle das Tastempfinden zu haben. Aus welchem Grunde sich dies beides ergibt, werden wir später erklären. Für jetzt sei nur soviel gesagt, daß die Seele die Grundkraft der erwähnten Vermögen ist und durch sie bestimmt ist, nämlich durch die Vermögen des Nährens, Wahrnehmens, Überlegens und der Bewegung. Ist aber jedes davon Seele oder Seelenteil, und wenn Seelenteil, ist er nur gedanklich abtrennbar oder auch örtlich? Über einiges davon ist nicht schwer zur Einsicht zu gelangen, einiges aber hat seine Schwierigkeit. Wie nämlich bei den Pflanzen offensichtlich einige leben, wenn sie geteilt und (ihre Teile) voneinander getrennt werden, weil die innewohnende Seele der Erfüllung nach eine Einheit in jeder Pflanze ist, der Möglichkeit nach aber eine Vielheit, so, sehen wir, geht es zu auch hinsichtlich anderer Unterschiede der Seele bei den Insekten, wenn sie zerschnitten werden. Denn jeder der Teile hat da Wahrnehmungs- und örtliches Bewegungsvermögen. Und wenn Wahrnehmung, auch Vorstellung und Streben. Denn wo Wahrnehmung, gibt es auch Schmerz und Lust; wo diese, notwendig auch Begierde. Hinsichtlich des Geistes und des betrachtenden Vermögens ist damit noch nichts erwiesen, aber es scheint eine andere Seelengattung zu sein, und diese allein kann abgetrennt werden wie das Ewige vom Vergänglichen. Die übrigen Seelenteile, das ergibt sich klar aus dem Bisherigen, sind nicht abtrennbar wie einige behaupten. Daß sie gedanklich verschieden sind, ist klar. Zur Wahrnehmung vermögend zu sein und zur Meinung, ist so verschieden wie Wahrnehmen und Meinen, und so ist auch jeder der erwähnten Teile verschieden. Ferner kommen einigen Lebewesen diese alle zu, einigen eine Anzahl von ihnen, wieder andern nur ein einziger – das wird | den Unterschied der Lebewesen ausmachen; warum aber, ist später zu betrachten. Gleich steht es auch mit den Wahrnehmungsvermögen. Einige Wesen haben alle, andere eine Anzahl, wieder andere das eine notwendigste, den Tastsinn.

⟨Da „wodurch wir leben und wahrnehmen" zweierlei bedeutet, wie „wodurch wir wissen" – wir denken dabei einerseits an das Wissen, andererseits an die Seele; denn, sagen wir, durch diese beiden wissen wir –, wie wir auch gesund sind einerseits durch die Gesundheit, andererseits durch einen Körperteil oder auch den ganzen Körper, und da von diesen das Wissen und die Gesundheit Gestalt und eine Art Form, Begriff und gleichsam Wirksamkeit des Aufnahmefähigen sind, hier des zum Wissen Befähigten, dort des zur Gesundheit

Fähigen (Heilbaren) – denn in dem, was die Einwirkung erleidet und was in eine Verfassung versetzt wird, scheint die Wirksamkeit der wirkungsfähigen Kräfte gegenwärtig zu sein – und da die Seele das ist, dank dem wir zuerst leben, wahrnehmen und überlegen, so muß sie Begriff und Form sein, und nicht Materie und Unterlage. Denn wenn Wesenheit, wie wir bemerkten, ein Dreifaches bedeutet, die Form, den Stoff, das Zusammengesetzte, und wenn der Stoff Möglichkeit ist, die Form Erfüllung, so ist, da das Zusammengesetzte der beseelte Körper ist, nicht der Körper die Erfüllung der Seele, sondern diese die eines bestimmten Körpers. So ist die Meinung derer richtig, denen die Seele weder ohne Körper noch ein Körper zu sein scheint. Körper nämlich ist sie nicht, aber etwas am Körper, und deswegen ist sie in einem Körper und zwar in einem so und so beschaffenen Körper. Nicht so wie die Früheren sie in einen Körper einfügten, ohne zu bestimmen, in welchem und in einem wie beschaffenen, obgleich ein Beliebiges auch nicht dem Augenschein nach ein Beliebiges aufnimmt. So geschieht es aber auch nach der Berechnung des Verstandes. Denn die Erfüllung eines jeden Dinges pflegt in dem der Möglichkeit nach Bestehenden und der zugehörigen Materie innezuwohnen. Daß also die Seele eine Art Erfüllung und der Begriff von dem ist, was die Möglichkeit hat, so und so zu sein, ist aus den bisherigen Ausführungen klar.

3. Die genannten Seelenkräfte sind, wie wir bemerkten, bei einigen Lebewesen alle vorhanden, bei andern nur eine Anzahl von ihnen, bei wieder andern nur eine einzige. Kräfte nannten wir das Ernährungs-, Wahrnehmungs-, Strebungs-, Ortsbewegungs- und Überlegungsvermögen. Bei den Pflanzen ist nur das Ernährungsvermögen vorhanden, bei andern | dazu auch das Wahrnehmungsvermögen und mit diesem das Strebungsvermögen. Zum Streben gehört nämlich Begierde, Mut und Wille; die Lebewesen haben aber alle wenigstens *ein* Wahrnehmungsvermögen, den Tastsinn. Für die wahrnehmenden Wesen aber gibt es auch Lust und Schmerz, Lust- und Schmerzvolles, und wo es das gibt, besteht auch Begierde. Diese ist ja Streben nach dem Lustvollen. Ferner haben sie auch eine Wahrnehmung der Nahrung. Denn das Tastempfinden ist Wahrnehmung der Nahrung. Alle lebenden Wesen nähren sich von Trockenem, Feuchtem, Warmem, Kaltem. Wahrnehmung davon ist die Tastempfindung. Die Wahrnehmung der übrigen Sinnesdinge aber ist nur nebenbei Wahrnehmung der Nahrung. Denn zur Nahrung trägt Ton, Farbe und Geruch

nichts bei, der Nahrungssaft aber ist etwas Tastbares. Hunger und Durst sind Begierden, nach Trockenem und Warmem der Hunger, nach Feuchtem und Kaltem der Durst. Der Geschmack aber ist sozusagen ihre Würze. Darüber ist später genauer zu handeln, jetzt sei soviel gesagt, daß bei lebenden Wesen, die den Tastsinn haben, auch Streben vorhanden ist. Ob auch Vorstellung, ist unklar, darüber folgt die Untersuchung später. Einige haben dazu auch das Vermögen der Ortsveränderung, andere auch das Vermögen zur Überlegung und den Geist wie die Menschen und wenn es sonst ein ähnliches oder im Rang noch höheres Wesen gibt.⟩

Offenbar steht es mit dem einen Begriff der Seele und dem einen der geometrischen Figur ganz gleich. Denn weder gibt es hier eine Figur neben dem Dreieck und den anschließenden Figuren, noch dort eine Seele neben den genannten. Es mag auch bei den Figuren einen allgemeinen Begriff geben, der auf alle passen wird, ohne doch irgendeiner Figur eigentümlich zu sein, ebenso auch bei den genannten Seelen. Deswegen ist es lächerlich, den allgemeinen Begriff bei diesen und anderen Dingen zu suchen, der von keinem der eigentümliche Begriff sein wird, bezogen auf eine zugehörige und unteilbare Art, und auf den eigentümlichen Begriff zu verzichten. ⟨Es verhält sich gleich im Bereich der Figuren wie in dem der Seele: Immer ist im Nachfolgenden der Möglichkeit nach das Frühere enthalten sowohl bei den Figuren als auch bei den beseelten Wesen, wie z. B. im Viereck das Dreieck, im Wahrnehmungs- das Ernährungsvermögen.⟩ So ist also einzeln zu untersuchen, welche Art die Seele eines jeden Wesens sei, etwa die der Pflanze oder des Menschen oder des Tieres. Aus welchem Grunde sie sich so | aneinanderschließen, ist zu prüfen. Ohne das Ernährungsvermögen gibt es kein Wahrnehmungsvermögen, aber vom Wahrnehmungsvermögen trennt sich in den Pflanzen das Ernährungsvermögen. Weiter gibt es ohne das Tastvermögen keine der übrigen Wahrnehmungen, der Tastsinn aber besteht ohne die andern. Viele Tiere haben weder Sehvermögen noch Gehör und auch nicht Geruchswahrnehmung. Aber auch von den wahrnehmungsfähigen Wesen haben die einen das Vermögen der Ortsveränderung, andere nicht. Als Letztes hat die geringste Zahl Überlegen und Vernunft. Die sterblichen Wesen, denen Überlegung zukommt, haben auch die übrigen Vermögen; denen, die jedes von diesen haben, kommt nicht allen die Überlegung zu, sondern einige haben nicht einmal die Vorstellungskraft, andere leben nur auf sie gestützt. Der be-

trachtende Geist fordert eine eigene Untersuchung. Daß die Untersuchung über jedes einzelne der Vermögen zugleich die angemessenste über die Seele ist, leuchtet sein.

4. Wer über diese Vermögen eine Betrachtung anstellen will, muß
15 erfassen, was jedes von ihnen ist, und dann dem Anschließenden und 5
allem Weiteren nachgehen. Wenn man nun sagen soll, was jedes von ihnen ist, z. B. was das Denkvermögen oder das Wahrnehmungsvermögen oder das Ernährungsvermögen, ist vorher noch zu sagen, was das Denken oder Wahrnehmen ist. Denn früher als die Vermögen
20 sind dem Begriffe nach die Betätigungen und Ausübungen. Steht es 10
so und muß man noch früher als sie die Objekte betrachten, dann muß man aus demselben Grunde zuerst über diese handeln, so über Nahrung, Wahrnehmbares und Denkbares. Also muß man zuerst über Nahrung und Zeugung sprechen. Denn die Ernährungsseele kommt auch den übrigen Wesen zu; sie ist die unterste und allgemeinste 15
25 Seelenkraft, dank der allen das Leben zukommt. Ihre Leistungen sind Zeugung und Verdauung der Nahrung. Denn die natürlichste Leistung ist bei den lebenden Wesen, die ausgewachsen und nicht verstümmelt sind oder durch Urzeugung entstehen, die, daß sie ein anderes gleichartiges erzeugen, das Tier ein Tier, die Pflanze eine 20
415 b Pflanze, damit sie nach Vermögen am Ewigen und Göttlichen | Anteil haben. Denn nach diesem strebt alles, und auf diesen Endzweck hin wirkt gemäß der Natur alles, was wirkt; der Endzweck ist in doppeltem Sinne zu verstehen: als Endzweck von etwas und für etwas. Da diese Wesen am Ewigen und Göttlichen nicht in stetiger Dauer teilhaben 25
5 können, weil nichts Vergängliches als zahlenmäßig ein und dasselbe dauern kann, so hat jedes, so wie es ihm möglich ist, daran teil, das eine mehr, das andere weniger, und es dauert nicht als es selbst, sondern wie es selbst, der Zahl nach nicht eines, der Art nach aber eines.

⟨Die Seele ist des lebenden Körpers Ursache und Grund. Ursache 30
und Grund haben verschiedene Bedeutungen, und so ist die Seele
10 Ursache nach den drei unterschiedenen Arten. Denn Bewegungsanstoß ist sie ebenso wie Endzweck, und auch als Wesen der beseelten Körper ist die Seele Ursache. Daß sie es als Wesen ist, leuchtet ein; denn das Wesen ist für alles die Seinsursache, Sein aber ist für die 35
lebenden Dinge das Leben, und Ursache und Grund dafür ist die Seele. Ferner ist sie Begriff oder Erfüllung des der Möglichkeit nach Be-
15 stehenden. Klar ist aber auch, daß die Seele Ursache ist als Endzweck. Wie die Vernunft auf etwas hinarbeitet, genau so auch die Natur,

und das ist ihr Zweck. Ein solcher Zweck ist in den Lebewesen naturgemäß die Seele. Denn alle natürlichen Körper sind Werkzeuge (Mittel) für die Seele, und wie für die der Tiere gilt dies auch für die der Pflanzen; denn sie sind für die Seele da. In zweifacher Bedeutung 20
5 kommt Zweck vor: Zweck von und Zweck für. Aber auch der erste Anstoß der Ortsbewegung ist die Seele. Nicht allen lebenden Wesen kommt dieses Vermögen zu. Es gibt aber auch Umwandlung und Wachstum von der Seele aus. Denn die Wahrnehmung scheint eine Art Umwandlung zu sein, nichts aber nimmt wahr, was nicht Seele 25
10 hat. Gleich steht es auch um das Wachstum und Hinschwinden; denn nichts schwindet in natürlicher Weise dahin oder wächst, ohne sich zu nähren; nichts aber nährt sich, was nicht am Leben teil hat. Empedokles ist im Unrecht, wenn er hinzufügte, das Wachstum vollziehe sich bei den Pflanzen nach unten durch Wurzelbildung, | weil 416 a
15 die Erde (in ihnen) naturgemäß dahin strebe, nach oben aber, weil sich das Feuer in selber Richtung bewege. Denn weder „oben" noch „unten" faßt er richtig, ist doch oben und unten nicht dasselbe für alle Wesen und für das Weltall, sondern was der Kopf der Tiere, das sind die Wurzeln der Pflanzen, wenn man von Gleichheit und Verschieden- 5
20 heit der Werkzeuge im Hinblick auf die Leistung spricht. Weiter, was hält Feuer und Erde bei ihrem gegensätzlichen Streben zusammen? Sie werden ja auseinandergerissen, wenn es nicht etwas gibt, was sie daran hindert. Wenn es das gibt, so ist es die Seele und die Ursache des Wachsens und Nährens. Einigen Forschern scheint die Natur des
25 Feuers schlechthin die Ursache der Ernährung und des Wachstums 10 zu sein. Denn dieses allein von den Grundkörpern scheint sich zu nähren und zu wachsen; deshalb kann man dies als das Wirkende in den Pflanzen und Tieren auffassen. Es ist nun freilich irgendwie Mitursache, aber nicht schlechthin Ursache; diese ist vielmehr die
30 Seele. Das Wachsen des Feuers geht ins Unendliche, solange brenn- 15 barer Stoff da ist. Bei allen Geschöpfen der Natur aber gibt es Grenze und Maß in der Größe und im Wachstum. Das weist auf die Seele, nicht auf das Feuer, und mehr auf die Form (den Begriff) als die Materie.⟩

35 Da das gleiche Seelenvermögen die Ernährung und Zeugung besorgt, muß zuerst über die Ernährung gehandelt werden. Denn es 20 scheidet sich von den andern Vermögen durch diese Tätigkeit. Die Nahrung scheint das dem Entgegengesetzten Entgegengesetzte zu sein, freilich nicht jedes jedem Entgegengesetzten Entgegengesetzte,

sondern die Gegensätze sollen nicht nur auseinander entstehen, sondern auch auseinander wachsen. Denn viele Gegensätze entstehen auseinander, ohne eine Quantität zu haben, wie das Gesunde aus dem Kranken. Aber auch die vorher berührten Gegensätze scheinen nicht in gleicher Weise einander Nahrung zu sein, sondern das Wasser ist zwar Nahrung für das Feuer, das Feuer aber nährt das Wasser nicht. Bei den einfachen Körpern (den Elementen) scheint es dieses am ehesten zu geben, Nahrung auf der einen Seite, Genährtes auf der andern. Aber es liegt da eine Schwierigkeit. Die einen sagen, es nähre sich – und ebenso es wachse – Gleiches vom Gleichen; andern scheint, wie wir es darlegten, das Gegenteil richtig: Entgegengesetztes vom Entgegengesetzten, denn das Gleiche erleide keine Einwirkung vom Gleichen, die Nahrung aber wandle sich um und werde verdaut; die Verwandlung erfolgt aber bei allem zum Entgegenliegenden oder zum Dazwischenliegenden. Ferner erleidet die Nahrung eine Veränderung seitens des Genährten, aber nicht dieses seitens der | Nahrung, so wenig wie der Zimmermann vom Bauholz, vielmehr dieses von jenem. Der Zimmermann wandelt sich bloß vom Zustand der Untätigkeit in den der Tätigkeit. Ob nun die Nahrung das zuletzt oder zuerst dem Körper Zugeführte ist, macht einen Unterschied. Wenn sie beides ist, zuerst unverdaut und dann verdaut, darf man auf beide Weisen von Nahrung sprechen. Soweit sie unverdaut ist, nährt sich Entgegengesetztes vom Entgegengesetzten, soweit sie verdaut ist, Gleiches vom Gleichen. So daß offenbar gewissermaßen beide Recht und Unrecht haben. Da sich nur nährt, was Leben hat, ist das Genährte der beseelte Körper, insofern er beseelt ist, und ist auch die Nahrung auf den – nicht nur nebenbei – beseelten Körper bezogen. Verschieden ist, ob etwas Nahrung oder Mittel für das Wachstum ist. Insofern der beseelte Körper eine Quantität ist, ist es Mittel für das Wachstum, insofern er ein bestimmtes Etwas ist und eine Wesenheit, ist es Nahrung. Es erhält nämlich die Wesenheit – und solange besteht er weiter, als er auch ernährt wird – und bewirkt die Erzeugung, nicht des Ernährten, sondern eines derartigen, wie es das Ernährte ist. Denn dessen Wesenheit besteht schon, und nichts erzeugt sich selbst, sondern erhält sich. So ist die bezeichnete Grundkraft der Seele ein Vermögen, ihren Träger, insofern er ein bestimmtes Etwas ist, zu erhalten, die Nahrung aber macht das Vermögen bereit zur Wirksamkeit. Darum kann das Beseelte ohne Nahrung nicht bestehen. Da es aber drei Dinge gibt, das Ernährte, das Mittel

der Ernährung und das Ernährende, ist die unterste Seele das Ernährende, der Körper, der sie trägt, das Ernährte, die Nahrung das Mittel der Ernährung. ⟨Da mit Recht alles nach dem Zweck zu benennen ist, Zweck aber die Erzeugung eines gleichartigen Wesens ist, so ist die unterste Seele die ein gleichartiges Wesen zu erzeugen fähige.⟩ Das Mittel der Ernährung ist zweifach – wie auch das Mittel der Schiffsteuerung: die Hand und das Steuerruder –, das eine bewegend und bewegt, das andere bloß bewegt. Jede Nahrung muß die Möglichkeit haben verdaut zu werden; was die Verdauung betätigt (verwirklicht), ist das Warme. Deshalb hat jedes beseelte Wesen Wärme. Im Groben ist nun gesagt, was Nahrung ist. Näher ist später darauf einzugehen in einer besonderen Untersuchung.

5. Nachdem dieser Punkt erledigt ist, wollen wir allgemein über alle Sinneswahrnehmungen sprechen. Die Sinneswahrnehmung beruht auf einem Bewegtwerden und Erleiden, wie schon bemerkt. Denn sie scheint eine Umwandlung zu sein. Einige Denker sagen, auch das Gleiche erleide etwas vom Gleichen. | Wie das möglich oder unmöglich ist, haben wir in der allgemeinen Ausführung über das Wirken und Erleiden dargestellt. Eine Schwierigkeit bietet die Frage, warum es nicht auch eine Wahrnehmung der Wahrnehmungsvermögen selber gibt und warum diese ohne die äußeren Dinge nicht wahrnehmen, obgleich doch Feuer, Erde und die andern Elemente in ihnen vorhanden sind, die an sich, oder nach dem, was ihnen nebenbei zukommt, Gegenstand der Wahrnehmung sind. Es ist klar, daß das Wahrnehmungsvermögen nicht der Wirklichkeit, sondern nur der Möglichkeit nach da ist; deshalb nimmt es nicht wahr, wie das Brennbare nicht an sich brennt ohne den Zündstoff: Denn sonst würde es sich selbst verbrennen und bedürfte mit nichten des in der Erfüllung vorhandenen Feuers. Da wir vom Wahrnehmen in zweifachem Sinne sprechen – von dem was der Möglichkeit nach hört und sieht, sagen wir, auch wenn es gerade schläft, es höre und sehe, und von dem, was schon Hören und Sehen betätigt –, so wird auch von der Wahrnehmungsfähigkeit in zweifachem Sinn gesprochen, der Möglichkeit und der Wirklichkeit (Betätigung) nach. Doppelsinnig ist auch das, von dem das Wahrnehmen ausgeht: es ist der Möglichkeit und der Wirklichkeit nach da. Zuerst wollen wir so vorgehen, als ob Erleiden, Bewegtwerden und Sichbetätigen dasselbe seien. Denn es ist ja die Bewegung eine Art Betätigung, eine unvollendete freilich, wie an anderem Orte dargelegt ist. Alles aber leidet und wird bewegt von

einem Tätigen und Verwirklichten. Deshalb leidet es in einer Hinsicht vom Gleichen, in anderer vom Ungleichen, wie wir bemerkt haben. Es leidet das Ungleiche, ist das Erleiden vorüber, ist es ein Gleiches.

Eine Auseinandersetzung ist auch über Möglichkeit und Erfüllung nötig. Bis jetzt sprachen wir in einfachem Sinne davon. Es kann nämlich etwas wissend sein, so wie wir sagen, ein Mensch ist wissend, weil der Mensch zu den wissenden und Wissen besitzenden Wesen gehört. Oder so wie wir darüber hinaus wissend nennen, wer das ABC inne hat. Beide sind nicht in gleicher Weise vermögend, sondern der eine, weil Gattung und Materie derart sind, der andere, weil er, sobald er will, zur Betrachtung zu gelangen vermag, wenn kein äußerer Umstand ihn hindert. Der dritte aber ist schon Betrachter: er steht in der Erfüllung und kennt im eigentlichen Sinne das bestimmte A. Die beiden ersten sind der Möglichkeit nach wissend. Der eine wird mittels des Lernens verwandelt werden und oft aus dem entgegengesetzten Zustand umschlagen, der andere aus dem Innehaben, aber Nichtverwenden des Einmaleins | oder des ABC in anderer Weise (übergehen) zur Verwendung. Auch das Erleiden ist nichts Einfaches, sondern das eine ist Vernichtung durch das Entgegengesetzte, das andere eher Erweckung des der Möglichkeit nach Bestehenden durch das, was der Erfüllung nach da ist und ihm in dem Sinne gleich, wie Möglichkeit zu Erfüllung steht. Denn zur Betrachtung gelangt, was das Wissen inne hat. Das ist aber entweder kein Verwandeltwerden mehr – denn zum Eigenen entwickelt es sich und zur Erfüllung – oder eine andere Art Verwandlung. Deshalb soll man vom Denkenden nicht sagen, es verwandle sich, wenn es denkt, wie auch nicht vom Baumeister, wenn er baut. Die Hinleitung aus dem Zustand der Möglichkeit zu dem der Erfüllung ist im Falle des Denkenden und Begreifenden nicht Belehrung, sondern sie trägt mit Recht eine andere Bezeichnung. Was aber aus dem Zustand der Möglichkeit heraus lernt und das Wissen aufnimmt durch die Einwirkung des in der Erfüllung Stehenden und Lehrfähigen, von dem soll man entweder nicht sagen, es erleioe eine Einwirkung, oder man soll, wie bemerkt, zwei Arten von Umwandlung anerkennen, den Umschlag in den Zustand des Nichthabens und den zum Innehaben und zur Natur. Beim Wahrnehmungsvermögen wird der erste Umschlag vom Erzeuger bewirkt. Wenn es erzeugt ist, hat es auch schon, analog dem Wissen, das Wahrnehmen. Das verwirklichte Wahrnehmen entspricht dann dem Betrachten. Der Unterschied liegt darin, daß beim einen (der Wahr-

nehmung), was die Verwirklichung hervorruft, draußen steht: das Sichtbare und das Hörbare und ebenso die übrigen wahrnehmbaren Dinge. Das kommt daher, daß sich die Wahrnehmung in ihrer Betätigung auf das Einzelne, das Wissen aber auf das Allgemeine richtet. Dieses aber befindet sich in gewisser Weise in der Seele selbst. Deshalb liegt das Denken in der Gewalt des Wollens, nicht aber das Wahrnehmen, denn das Wahrnehmbare muß da sein. Ebenso verhält es sich bei den Wissenschaften von den Sinnendingen und aus demselben Grunde, weil die Sinnendinge zum Einzelnen und Draußenstehenden gehören. Aber darüber klarere Angaben zu machen, bleibe einer späteren Gelegenheit vorbehalten. Für jetzt sei so viel auseinandergesetzt: Wenn das der Möglichkeit nach Verstandene nicht einfach (eindeutig) ist, sondern bald so, wie wir vom Knaben, bald wie wir vom Erwachsenen sagen, er vermöge ein Heer zu führen, so steht es mit dem Wahrnehmungsvermögen wie im zweiten Fall. Da aber der Unterschied unbenannt | ist und auseinandergesetzt ist, daß und wie beides verschieden ist, muß man „erleiden" und „verwandelt werden" gebrauchen, als ob sie die eigentlichen Ausdrücke wären. Das Wahrnehmungsvermögen ist der Möglichkeit nach so beschaffen, wie das Wahrnehmbare schon der Erfüllung nach ist, wie ausgeführt wurde. Es erleidet eine Einwirkung, solange es nicht gleich ist; ist das Erleiden aber vorüber, so ist es angeglichen und gleich jenem (dem Wahrnehmbaren).

6. Bei jedem Sinn muß man ausgehen von dem Wahrnehmbaren. „Wahrnehmbar" hat eine dreifache Bedeutung. Zwei Arten des Wahrnehmbaren, sagen wir, nehmen wir an sich wahr, eine nebenbei. Von den zwei Arten ist die eine eigentümlich je einem Sinnesvermögen, die andere allen gemeinsam. Ich nenne eigentümlich Wahrnehmbares, was man nicht mit einem andern Sinn wahrnehmen kann und worüber man sich nicht täuschen kann, wie z. B. das Gesicht zur Farbe gehört, das Gehör zum Schall, der Geschmackssinn zum Nahrungssaft; der Tastsinn hat allerdings viele verschiedene Seiten. Jeder Sinn nun urteilt über die genannten Gegenstände und täuscht sich nicht darüber, daß es Farbe oder Schall ist, sondern, was das Farbige ist oder wo, und was das Schallende oder wo. Solche Gegenstände sind je einem Sinn eigentümlich, gemeinsam aber sind Bewegung, Stillstand, Zahl, Gestalt, Größe. Denn diese Dinge sind nicht einem Sinne eigentümlich, sondern allen gemeinsam. Denn eine Bewegung ist durch den Tastsinn wahrnehmbar und durch das Gesicht. Von einem nebenbei Wahrgenommenen spricht man z. B., wenn das Weiße der Sohn des Diares ist. Denn

diesen nimmt das Gesicht nebenbei wahr, weil dem Weißen nebenbei das zukommt, was das Gesicht wahrnimmt. Deshalb leidet es nichts von diesem Wahrgenommenen als solchem. Von den an sich wahrnehmbaren Gegenständen sind die eigentümlichen eigentlich wahrnehmbar, d. h. die, auf die sich das Wesen jedes Sinnes bezieht.

7. Worauf nun der Gesichtssinn sich richtet, ist das Sichtbare. Sichtbar ist Farbe und was umschrieben werden kann, aber wofür es kein Wort gibt. Was wir meinen, wird im weiteren Fortgang klar werden. Sichtbar ist hauptsächlich die Farbe, d. h. der Oberbegriff für das an sich Sichtbare; „an sich" nicht im Sinne der Idee, sondern weil es in sich die Ursache der Sichtbarkeit hat. Alle Farbe ist fähig, | das wirklich Durchsichtige zu erregen, und dies ist ihre Natur. Deshalb ist sie ohne Helligkeit nicht sichtbar, sondern alle Farbe, die einem Ding eigen ist, wird in der Helligkeit erblickt. So ist zuerst zu bestimmen, was die Helligkeit ist. Nun, es gibt etwas wie ein Durchsichtiges. Durchsichtig nenne ich, was sichtbar ist, aber nicht an sich sichtbar, um es in einem Wort zu sagen, sondern auf Grund einer fremden Farbe. Ein solches Durchsichtiges ist Luft und Wasser und mancher feste Körper. Denn nicht als Wasser oder als Luft ist es durchsichtig, sondern weil sich eine bestimmte Natur (Transparenz) in ihnen findet, die gleiche in beiden, ⟨wie im ewigen, obern Körper (Element)⟩. Helligkeit ist die Wirksamkeit dieses Durchsichtigen, des Durchsichtigen, insofern es durchsichtig ist. Wo aber das Durchsichtige nur der Möglichkeit nach da ist, da gibt es auch die Finsternis. Die Helligkeit ist sozusagen die Farbe des Durchsichtigen, wenn es wirklich durchsichtig ist kraft des Feuers oder eines Ähnlichen, ⟨wie das vom obern Körper gilt; denn auch in diesem findet sich ein und dieselbe Natur⟩. So ist also erklärt, was das Durchsichtige ist, und was die Helligkeit: daß sie weder Feuer ist, noch sonst ein Körper, noch der Abfluß irgend eines Körpers – sie wäre auch dann ein Körper –, sondern die Gegenwärtigkeit des Feuers oder seinesgleichen im Durchsichtigen. Denn es vermögen nicht zwei Körper zusammen am selben Platz zu sein, und es scheint die Helligkeit der Finsternis entgegengesetzt zu sein. Die Finsternis ist die Wegnahme solchen Besitzes aus dem Durchsichtigen, so daß logischerweise die Helligkeit die Gegenwärtigkeit des Feuers ist. Und Empedokles oder wer sonst, ist nicht im Recht mit der Meinung, Licht (Helligkeit) bewege und erstrecke sich in der Zeit zwischen Erde und Himmel, es bleibe uns dies aber verborgen. Denn das steht im Widerspruch mit der Einsichtigkeit der Überlegung und dem

Augenschein. Es könnte uns auf kleinem Raum verborgen bleiben: 25
daß es uns vom Osten bis Westen verborgen bleibe, ist eine allzu
große Zumutung. Fähig, Farbe anzunehmen, ist das Farblose, Ton,
das Tonlose. Farblos ist das Durchsichtige und das Unsichtbare
5 oder kaum Sichtbare, wie wohl das Finstere. Derart ist das Durch-
sichtige, aber nicht wenn es der Erfüllung nach, sondern wenn es der 30
Möglichkeit nach durchsichtig ist. Denn dieselbe Natur ist bald Fin-
sternis, bald Helligkeit. | Aber nicht alles wird in der Helligkeit sichtbar, 419 a
sondern nur die eigene Farbe jedes Dinges. Denn einiges wird in der
10 Helligkeit nicht gesehen, erregt aber im Finstern die Wahrnehmung,
wie das Glühende und Leuchtende – eine einheitliche Benennung gibt
es dafür nicht –, z. B. Pilz, Horn und Köpfe, Schuppen, Augen von 5
Fischen. Aber nirgends wird da die eigene Farbe gesehen. Aus welchem
Grunde die genannten Dinge gesehen werden, gehört zu einer andern
15 Untersuchung. Für jetzt ist soviel klar, daß, was in der Helligkeit
gesehen wird, Farbe ist. Deshalb wird sie auch nicht ohne Helligkeit
gesehen. Denn das war das Wesen der Farbe, fähig zu sein, das wirklich 10
Durchsichtige zu erregen. Die Erfüllung des Durchsichtigen aber ist die
Helligkeit. Dafür ein klares Anzeichen: Wenn einer das Farbige un-
20 mittelbar auf das Auge legt, so wird er es nicht sehen. Vielmehr erregt
die Farbe das Durchsichtige, z. B. die Luft, von diesem aber als einem
Zusammenhängenden wird das Sinneswerkzeug erregt. Denn Demo- 15
krit sagt nicht mit Recht, wenn das Medium leer würde, könnte auch
eine Ameise deutlich am Himmel gesehen werden. Das ist unmöglich.
25 Denn das Sehen kommt zustande dadurch, daß das Wahrnehmungs-
vermögen etwas erleidet. Unmöglich aber direkt seitens der gesehenen
Farbe: so bleibt also, daß es seitens des Mediums geschieht, und es 20
muß ein Medium geben; ist dieses leer, so wird nicht nur nicht deutlich,
sondern überhaupt nichts gesehen. – Aus welchem Grund notwendig die
30 Farbe im Licht gesehen wird, ist bemerkt worden. Das Feuer aber wird
in beidem gesehen, im Finstern und in der Helligkeit, und zwar not-
wendigerweise. Das Durchsichtige wird ja kraft des Feuers durch-
sichtig. Dieselbe Erklärung gilt auch für Schall und Geruch. Denn 25
keines von beiden bewirkt, wenn es das Sinneswerkzeug berührt, die
35 Wahrnehmung. Sondern vom Geruch und Schall wird das Medium
erregt, von diesem das jeweilige Sinneswerkzeug. Wenn man aber das
Schallende oder Duftende unmittelbar auf das Sinneswerkzeug legt,
bewirkt es keine Wahrnehmung. Hinsichtlich des Tastsinns und des 30
Geschmackes verhält es sich gleich, scheinbar freilich nicht; aus wel-

chem Grunde, wird später klar werden. Das Medium ist beim Schall die Luft, beim Geruch ist es ohne Bezeichnung. Denn es gibt eine gemeinsame Eigenschaft bei der Luft und beim Wasser – wie das Durchsichtige für die Farbe, so für das Duftende –, die sich in diesen beiden findet; denn es scheinen auch die Wassertiere | den Geruchssinn zu haben. Aber der Mensch und die atmenden Landtiere vermögen ohne Einatmen nicht zu riechen. Die Ursache auch davon wird später erörtert werden.

8. Jetzt wollen wir zuerst über den Schall und das Gehör handeln. Schall gibt es in zweifachem Sinn. Der eine ist ein wirklicher Schall, der andere ein möglicher. Denn einige Dinge, sagen wir, besitzen keinen Schall, etwa Wolle oder Schwamm, andere besitzen ihn, wie Erz und feste und glatte Körper, weil sie zu schallen, d. h. zwischen dem (möglichen) Schall und dem Gehör einen wirklichen Schall zu erzeugen vermögen. Der verwirklichte Schall ist immer der Schall von etwas, an etwas und in etwas. Denn ein Schlag bewirkt ihn. Deshalb kann es bei nur einem Gegenstand keinen Schall geben. Denn Schlagendes und Geschlagenes sind verschieden; das Schallende schallt an einem Gegenstand. Einen Anschlag gibt es nicht ohne Bewegung. Wie wir aber bemerkten, ist der Schall nicht der Anschlag beliebiger Dinge. Denn Wolle gibt keinen Schall von sich, wenn sie angeschlagen wird, sondern Erz und glatte und hohle Gegenstände. Das Erz, weil es glatt ist; die hohlen Gegenstände bewirken durch Rückprall viele Anschläge nach dem ersten, weil die bewegte Luft nicht heraus kann. Ferner hört man in der Luft und im Wasser ⟨freilich weniger⟩; nicht aber ist Luft oder Wasser entscheidend beim Schall, sondern es müssen feste Gegenstände aneinander oder auch an der Luft anschlagen. Das geschieht, wenn die Luft beim Schlag beisammenbleibt und nicht ausweicht. Deshalb schallt sie, wenn sie schnell und heftig geschlagen wird. Denn die Bewegung des Schlagenden muß der Zerflatterung der Luft zuvorkommen, wie wenn etwas schnell Bewegtes an einer Schütte Korn oder an einem Sandhaufen anschlägt. Das Echo entsteht, wenn von einer Luftmasse, die einheitlich ist, weil das Gefäß sie einschließt und am Zerflattern hindert, die Luft wieder abprallt wie ein Ball. Immer scheint es ein Echo, wenn auch ein undeutliches, zu geben, da es beim Schall gleich zugeht wie beim Licht. Auch das Licht wird immer zurückgeworfen (reflektiert), denn sonst würde es nicht überall hell, sondern finster außerhalb des von der Sonne beschienenen Raumes; aber es wird nicht so zurückgeworfen wie von Wasser oder Erz oder sonst

etwas Glattem, daß es einen Schatten wirft, durch den wir das Licht abgrenzen. Das Leere, sagt man mit Recht, ist entscheidend für das Hören. Denn die Luft scheint leer zu sein; diese aber bewirkt das Hören, wenn sie als zusammenhängende und einheitliche Masse bewegt wird. Aber wegen ihrer Flattrigkeit schallt | sie nicht, wenn nicht der angeschlagene Gegenstand glatt ist. Dann wird sie auch wegen der Oberfläche zur einheitlichen Masse: denn einheitlich ist die Oberfläche des Glatten.

Schallerzeugend ist also, was fähig ist, die einheitliche Luftmasse zusammenhängend bis zum Gehörorgan in Bewegung zu setzen; dem Gehörorgan ist (innere) Luft eingewachsen. Weil es (das Gehörorgan) von Luft umgeben ist, so bewegt sich mit der äußeren Luft die innere. Deshalb hört das Lebewesen nicht überall, und nicht überall dringt Luft ein. Denn nicht überall hat Luft der (Körper-) Teil, der erregt werden soll und beseelt ist. Die Luft selbst ist zwar ohne Schall, weil sie leicht zerflattert. Wird sie aber am Zerflattern gehindert, so ist ihre Bewegung Schall. Die Luft in den Ohren ist eingebaut, um leicht bewegt zu werden, damit sie alle Unterschiede der Bewegung wahrnimmt. Infolgedessen hören wir auch im Wasser, weil dieses nicht bis zur eingewachsenen Luft dringt, nicht einmal bis ins Ohr wegen des Labyrinths. Wenn dies aber geschieht, hört das Ohr nicht; auch nicht, wenn das Trommelfell verletzt ist, wie die Hornhaut auf der Pupille. Dagegen liegt auch ein Zeichen für das Hören oder Nichthören darin, daß das Ohr immer braust wie das Horn. Denn immer hat die Luft in den Ohren eine eigene Bewegung. Der Schall aber ist fremd (kommt von außen) und ist nicht dem Ohr eigen. Und deswegen gibt es die Redensart, man höre mit dem Leeren und Tönenden (Brausenden), weil wir mit dem hören, was abgesonderte Luft hat. Schallt denn aber das Angeschlagene oder das Anschlagende? Oder beides, aber auf verschiedene Weise? Der Schall ist ja Bewegung dessen, was sich so bewegen kann, wie das, was von einer glatten Fläche abprallt, wenn man sie anschlägt. So schallt, wie bemerkt, nicht alles Angeschlagene und Anschlagende, z. B. wenn eine Nadel an eine Nadel stößt, sondern das Angeschlagene muß eben sein, damit die Luft in geschlossener Masse abprallt und schwingt. Die Unterschiede der schallenden Dinge zeigen sich im verwirklichten Schall; wie die Farben ohne Helligkeit nicht wahrnehmbar sind, so auch nicht ohne den Schall das Hohe (Scharfe) und Tiefe (Schwere). Diese Benennungen werden aus dem Bereich des Tastsinnes übertragen. Das Hohe (Scharfe) bewegt das Wahrnehmungsvermögen auf kurze Zeit stark, das Tiefe (Schwere) auf lange Zeit

schwach. Denn nicht ist das Hohe (Scharfe) schnell, das Tiefe (Schwere) langsam, sondern die Bewegung des einen (Hohen) vollzieht sich wegen der Schnelligkeit, die des andern (Tiefen) wegen der Langsamkeit so wie beschrieben, | (420 b) und es scheinen sich beide analog dem Scharfen und Stumpfen beim Tastsinn zu verhalten. Denn das Spitze sticht, das Stumpfe stößt sozusagen, weil das eine auf kurze, das andere auf lange Zeit bewegt, so daß nebenbei das eine schnell, das andere langsam ist.

Soweit die Auseinandersetzung über den Schall. Die Stimme ist etwas wie der Schall eines beseelten Wesens. Von dem Unbeseelten hat keines Stimme, sondern nur vergleichsweise sagt man, es habe Stimme, z. B. die Flöte, die Leier, oder was sonst von Instrumenten Tonspannung, Melodie und Sprechklang hat ähnlich der Stimme. Viele Tiere haben keine Stimme wie die Blutlosen und von den Bluttieren die Fische. Und dies mit Grund, da der Schall eine Bewegung der Luft ist; die Fische, die angeblich Stimme haben, z. B. im Acheloosfluß, erzeugen einen Ton mit den Kiemen oder mit etwas dergleichen, Stimme aber ist Ton des Lebewesens und zwar mit nicht beliebigem Organ. Sondern da alles ertönt, wenn etwas ein anderes anschlägt und in etwas, d. h. der Luft, so hat füglich Stimme, was Luft einzieht. Denn die Natur verwendet die eingeatmete Luft gleich zu zwei Tätigkeiten wie die Zunge zum Schmecken und Sprechen, wobei das Schmecken ein Notwendiges ist – deshalb kommt es auch sehr vielen Wesen zu –, die Sprache aber für das Wohlsein da ist. So verwendet sie auch den Atem für die innere Wärme, ein Notwendiges – der Grund wird an anderer Stelle genannt werden – und für die Stimme zum Wohlsein. Organ (Werkzeug) für das Atmen ist der Kehlkopf, und zwar ist dieser Körperteil um der Lunge willen vorhanden, denn vermöge dieser haben die Landtiere mehr Wärme als die andern. Es bedarf aber der Atmung auch in erster Linie die Gegend um das Herz. Deshalb muß mittels des Einatmens die Luft ins Innere eintreten. So ist Stimme das von der in diesen Körperteilen wohnenden Seele bewirkte Anschlagen der eingeatmeten Luft an die sogenannte Luftröhre. Denn nicht jeder Ton des Lebewesens ist Stimme, wie wir bemerkten; man kann auch mit der Zunge und wie die Hustenden einen Ton erzeugen. Sondern das Anschlagende muß beseelt sein und eine bestimmte Vorstellung haben, ist doch die Stimme ein Ton, der etwas bedeutet, und nicht der Ton der eingeatmeten Luft wie der Husten, | (421 a) sondern das Anschlagende schlägt mit der eingeatmeten Luft die in der Luftröhre befindliche an diese. Anzeichen dafür ist, daß man beim Ein- und Ausatmen nicht

sprechen kann, sondern nur beim Anhalten des Atems. Denn wer den Atem anhält, bringt mit der eingeatmeten Luft die (Stimm-)bewegung hervor. Klar ist nun auch, warum Fische ohne Stimme sind: sie haben keinen Kehlkopf, und diesen Körperteil haben sie nicht, weil 5
5 sie die Luft nicht einziehen und nicht einatmen. Aus welchem Grunde, ist einer andern Untersuchung vorbehalten.

9. Über den Geruch und den Gegenstand des Riechens ist schwerer zur Sicherheit zu gelangen als über die besprochenen Sinne und Sinnesgegenstände. Denn die Eigentümlichkeit des Geruchs liegt nicht so
10 offen da wie die des Schalls oder der Farbe. Ursache davon ist, daß dieser Sinn bei uns nicht scharf ist, sondern schlechter als bei vielen 10 Tieren. Denn nur ungenügend riecht der Mensch, und er riecht Riechbares nicht ohne ein Gefühl des Unangenehmen oder Lustvollen zu empfinden, weil eben das Sinneswerkzeug nicht scharf ist. Es ist ein-
15 leuchtend, daß auf diese Weise die hartäugigen Tiere die Farben wahrnehmen und daß bei ihnen die Unterschiede der Farben nur nach dem 15 Gefährlichen oder Ungefährlichen aufgefaßt werden, und daß so die Menschen die Gerüche riechen. Denn es scheint sich der Geruchssinn analog dem Geschmackssinn zu verhalten und die Arten des Geschmacks
20 scheinen ähnlich denen des Geruchs zu sein, aber der Geschmackssinn ist bei uns schärfer, weil er eine Abart des Tastsinns ist und beim Menschen dieser Sinn am schärfsten ist. Denn bei den andern Sinnen 20 ist er gegenüber den Tieren im Nachteil, hinsichtlich des Tastsinns erreicht er eine hervorragende Schärfe. Deshalb ist er auch das klügste
25 der Lebewesen. Anzeichen dafür ist auch, daß es unter den Menschen Begabte und Unbegabte nach diesem Sinneswerkzeug, aber nach keinem andern gibt. Denn die Hartfleischigen sind geistig unbegabt, 25 die Weichfleischigen begabt. Wie nun der Geschmack entweder süß oder bitter ist, so auch die Gerüche. ⟨Aber die einen Gegenstände
30 haben analogen Geruch und Geschmack, z. B. süßen Geruch und süßen Geschmack, andere umgekehrt.⟩ Ebenso gibt es auch scharfen, 30 herben, stechenden und öligen Geruch. Aber, wie wir bemerkten, da die Gerüche nicht so deutlich unterschieden werden wie die Geschmäcke, übernahm von diesen der Geruch seine | Benennungen auf Grund der 421 b
35 Ähnlichkeit der Dinge. Denn süß ist der Geruch des Krokus und Honigs, bitter der des Thymians und dergleichen. Und so auch bei den andern Gerüchen. Wie das Gehör und jeder sonstige Sinn sich auf das Hörbare und nicht Hörbare richtet, bzw. das Sichtbare und Unsichtbare, so 5 auch das Riechen auf das Riechbare und nicht Riechbare. Nicht riech-

bar ist entweder, was schlechthin nicht Geruch zu haben vermag oder, was nur einen geringen und nicht ausgeprägten hat. In gleicher Weise spricht man von Nichtschmeckbarem. Auch das Riechen erfolgt durch ein Medium, Luft oder Wasser. Denn auch die Wassertiere scheinen den Geruch wahrzunehmen, gleicherweise Bluttiere und Blutlose, so gut wie die Tiere in der Luft. Denn auch von den Wassertieren stürzen einige von weitem auf die Beute, wenn sie davon Witterung bekommen haben. Deshalb ist es auch sonderbar, daß alle sonst in gleicher Weise riechen, der Mensch aber nur beim Einatmen; wenn er nicht einatmet, sondern ausatmet oder den Atem anhält, riecht er nicht, weder von fern noch von nah, auch nicht wenn der Gegenstand in die Nase gesteckt wird. Daß das unmittelbar auf das Sinneswerkzeug Gelegte nicht wahrnehmbar ist, gilt für alle Sinne, aber ohne Einatmen nicht wahrzunehmen, ist eine Besonderheit bei den Menschen. Es zeigt sich das beim Versuch. So könnten die blutlosen Tiere, da sie nicht einatmen, einen andern Sinn neben den bekannten besitzen. Aber das ist unmöglich, wenn sie den Geruch wahrnehmen. Denn die Wahrnehmung des Riechbaren ist das Riechen von schlecht und gut Riechendem. Ferner scheinen sie auch von denselben starken Gerüchen wie der Mensch vergiftet zu werden, wie z. B. dem von Asphalt, Schwefel und dergleichen. Also riechen sie notwendig, aber atmen nicht ein. Auch scheint bei den Menschen dieses Sinneswerkzeug im Vergleich zu dem der andern Tiere verschieden zu sein, wie seine Augen im Vergleich zu denen der Hartäugigen. Seine Augen haben als Schutz und gleichsam Vorhang die Augenlider. Wenn er sie nicht bewegt und aufzieht, sieht er nicht. Die Hartäugigen haben nichts dergleichen, sondern sehen sogleich, was im Durchsichtigen geschieht — so nun, scheint es, ist auch das Riechwerkzeug bei den einen | unbedeckt, wie das Auge, jene aber, die Luft einziehen, haben einen Deckel, der sich beim Einatmen auftut, wenn sich die Adern und die Durchlässe erweitern. Und deswegen riechen die atmenden Tiere im Wasser nicht. Notwendigerweise riechen sie ja durch Einatmen. Das vermögen sie im Wasser nicht zu tun. Der Geruch gehört zum Trockenen wie der Geschmack zum Feuchten. Das Riechwerkzeug ist der Möglichkeit nach so beschaffen (d. h. trocken).

10. Der Gegenstand des Schmeckens (das Schmeckbare) ist ein Tastbares. Und das ist der Grund, daß es nicht durch einen fremden Körper als Medium wahrgenommen wird, so wenig wie das Getastete. Aber auch, was den Körper anbelangt, in dem Geschmack ist, das Schmeck-

bare, so liegt es im Feuchten als Stoff, und dieses ist etwas Tastbares. Deshalb würden wir auch im Falle, daß wir im Wasser lebten, das hineingemischte Süße wahrnehmen. Wir würden es aber nicht durch das Medium wahrnehmen, sondern weil es mit dem Feuchten vermischt
5 ist, wie bei einem Getränk. Die Farbe wird nicht so wahrgenommen, 15 nämlich dadurch, daß sie vermischt wird, und auch nicht durch Abflüsse. Etwas wie das Medium gibt es also (beim Schmecken) nicht; aber wie die Farbe das Sichtbare, so ist der Geschmack (der Nahrungssaft) das Schmeckbare. Nichts bewirkt eine Geschmackswahrnehmung
10 ohne Feuchtigkeit, sondern Schmeckbares enthält der Wirklichkeit oder Möglichkeit nach Feuchtigkeit, wie das Salzige; denn es zerfließt selber leicht und vermag die Zunge zum Fließen zu bringen. Wie das Gesicht 20 sich auf Sichtbares und Unsichtbares bezieht – die Finsternis ist unsichtbar, aber das Gesicht unterscheidet auch diese –, weiter auf
15 das zu Helle – denn auch dieses ist unsichtbar, in anderer Weise aber als die Finsternis – und ebenso das Gehör auf Schall und Stille, von denen das eine hörbar, das andere nicht hörbar ist, und auf übermäßigen Schall, wie das Gesicht auf übermäßige Helle – wie nämlich der schwa- 25 che Schall unhörbar ist, so gewissermaßen auch der übermäßige und
20 gewaltsame ⟨unsichtbar, wie auch in anderen Fällen unvermögend, heißt das eine schlechthin, das andere, wenn es, was von Natur da ist, nicht oder in ungenügender Weise besitzt, wie es beim Fußlosen (einer Vogelart) oder Kernlosen (einer Dattelart) der Fall ist⟩, so nun bezieht sich der Geschmack auf Schmeckbares und nicht Schmeckbares. Letz- 30
25 teres ist jenes, das geringen oder ungenügenden Geschmack hat oder den Geschmackssinn zerstört. Ausgangspunkt scheint das Trinkbare und Untrinkbare zu sein. Beides ist in gewissem Sinne Getränk, aber das eine ist mangelhaft und zerstört den Geschmackssinn, das andere naturgemäß. Das Trinkbare gehört übrigens ebenso dem Tastsinn wie
30 dem Geschmackssinn an. Da das Schmeckbare feucht ist, | darf auch 422 b sein Sinneswerkzeug weder feucht der Erfüllung nach sein noch unfähig feucht zu werden. Das Geschmacksvermögen erleidet ja etwas vom Schmeckbaren als Schmeckbarem. Also muß, was ohne zugrunde zu gehen feucht zu werden fähig ist, aber nicht feucht ist, feucht
35 werden: eben das Geschmacksorgan. Beweis dafür ist, daß die Zunge 5 weder wenn sie trocken, noch wenn sie zu feucht ist, wahrnimmt. Ein solches Wahrnehmen ist nämlich die Berührung mit dem ersten (vorher vorhandenen) Feuchten, wie wenn man zuvor einen starken Geschmack kostet und dann einen andern, und wie den Kranken alles

10 bitter erscheint, weil sie mit der Zunge voll solcher Feuchtigkeit wahrnehmen. Von den Arten des Geschmacks sind, wie bei den Farben, die entgegengesetzten einfach, das Süße und das Bittere; dann schließt sich an das Süße das Fettige, an das Bittere das Salzige. Zwischen diesen gibt es das Scharfe, Herbe, Saure und Stechende. Im wesent- 5
15 lichen scheinen das die Unterschiede des Geschmackes zu sein, und so ist, was der Möglichkeit nach so beschaffen (süß usw.) ist, das Geschmacksvermögen; was es zur Erfüllung bringt, das Schmeckbare.

11. Beim Tastbaren und dem Tasten besteht dasselbe Verhältnis: Wenn das Tasten nicht eine einzige Wahrnehmung, sondern eine Mehr- 10 zahl ist, sind auch seine Gegenstände eine Vielheit. Es ist eine
20 schwierige Frage, ob es mehrere Arten des Tastens gibt oder nur eine, und welches der Sinn für das Tastbare ist, ob das Fleisch und bei den andern Wesen das Entsprechende, oder nicht, sondern ob das Fleisch nur das Medium ist, das eigentliche Sinneswerkzeug aber ein 15 anderes innen ist. Denn jedes Sinnesvermögen scheint sich auf einen Gegensatz zu beziehen, wie das Gesicht auf Weißes und Schwarzes,
25 das Gehör auf Hohes und Tiefes, der Geschmack auf Bitteres und Süßes. Aber im Tastbaren gibt es viele Gegensätze, warm, kalt, trocken, feucht, rauh, weich und dergleichen mehr. Es gibt eine Art von Lösung 20 gegenüber dieser Schwierigkeit, insofern es auch bei den andern Sinnes-
30 vermögen mehrere Gegensätze gibt, wie beim Ton nicht nur Höhe und Tiefe, sondern auch Stärke und Schwäche und Weichheit und Rauheit der Stimme usw. Auch im Gebiet der Farbe gibt es entsprechende Unterschiede. Aber beim Tastsinn ist nicht klar, was das eine Zugrunde- 25 liegende ist wie beim Gehör der Schall. — Ist das Sinneswerkzeug innen
423 a oder nicht, sondern | sogleich das Fleisch? Für das zweite scheint kein Beweis darin zu liegen, daß die Wahrnehmung zusammen mit der Berührung statthat. Denn verfertigt man jetzt eine Haut und spannt sie um das Fleisch, so zeigt sie sofort, wenn man sie berührt, ebenso 30
5 die Wahrnehmung an. Und doch ist es klar, daß in dieser das Sinneswerkzeug nicht ist. Wenn sie nun auch zusammenwüchse, dann ginge die Wahrnehmung noch schneller hindurch. Deshalb dürfte sich dieser Körperteil (das Fleisch) so verhalten, wie wenn uns ringsum die Luft angewachsen wäre. Dann schiene es uns, als ob wir mit demselben 35 sowohl Schall als Farbe und Geruch wahrnehmen, und als sei Gesicht,
10 Gehör und Riechen ein einziger Sinn. Weil nun aber das Medium vom Körper abgetrennt ist, durch das hindurch die Bewegungen erfolgen, sind offenbar die erwähnten Sinneswerkzeuge verschieden.

Beim Tastsinn ist dies bis jetzt unklar. Denn aus Luft oder Wasser
kann der belebte Körper nicht bestehen; denn es muß etwas Festes da
sein. So bleibt für ihn übrig, aus Erde und den genannten (Luft und
Wasser) gemischt zu sein, wie das Fleisch und das Entsprechende sein 15
will. Und so ist notwendig gemischt auch der angewachsene Zwischenkörper (Medium) des Tastvermögens, durch den hindurch die (Tast)-
wahrnehmungen in einer Mehrzahl erfolgen. Daß es eine Mehrzahl ist,
zeigt die Tastwahrnehmung der Zunge an. Sie nimmt nämlich alle
Arten des Tastens an derselben Stelle wahr wie den Geschmack. Wenn
10 nun auch das übrige Fleisch den Geschmack wahrnähme, dann schiene
der Geschmacks- und der Tastsinn ein und dasselbe Wahrnehmungs- 20
vermögen zu sein. Jetzt aber sind es zwei, weil nicht auch das Umgekehrte gilt. Man kann fragen, falls jeder Körper Tiefe hat, d. h. die
dritte Dimension, zwei Körper aber, zwischen denen ein Körper ist,
15 sich nicht berühren können, und falls das Feuchte nicht ohne Körper
ist, ebensowenig wie das Nasse, sondern entweder Wasser ist oder 25
Wasser hat, und falls die Dinge, die sich im Wasser berühren, da die
Berührungsflächen nicht trocken sind, zwischen sich Wasser haben
müssen, von dem die Oberflächen voll sind, falls dies aber wahr ist,
20 unmöglich ein Ding ein anderes im Wasser berühren kann, desgleichen
auch in der Luft – denn die Luft verhält sich zu dem, was in ihr ist, 30
wie das Wasser zu dem, was im Wasser ist, sie bleibt uns aber mehr verborgen, wie es auch den im Wasser befindlichen Tieren verborgen
bleibt, | ob ein Nasses ein Nasses berührt, – also man kann fragen, ob 423 b
25 sich die Wahrnehmung bei allem in gleicher Weise abspielt oder bald
so bald anders, wie jetzt, scheint es, Schmecken und Tasten durch
Berühren, die andern Wahrnehmungen durch Fernwirkung. Es ist
aber nicht so, sondern auch das Rauhe und Weiche nehmen wir durch
anderes hindurch wahr, wie das Schallende, das Sichtbare und das 5
30 Riechbare. Aber die einen Dinge aus der Ferne, die andern (Rauhes
und Weiches) aus der Nähe, deshalb entziehen sich diese (d. h. die Art
ihrer Wahrnehmung) der Beachtung. ⟨Denn wir nehmen alles durch
das Medium wahr, aber bei diesen entzieht es sich der Beachtung.⟩
Freilich, wie schon bemerkt, auch wenn wir alle tastbaren Dinge durch
35 ein unbemerkt trennendes Häutchen wahrnähmen, würde es mit uns 10
gehen wie jetzt im Wasser und in der Luft. Wir meinen ja jetzt die
Dinge selbst zu berühren, ohne daß etwas dazwischen liege. Aber das
Tastbare unterscheidet sich vom Sichtbaren und dem Schallenden,
weil wir diese dadurch wahrnehmen, daß das Medium auf uns wirkt,

das Tastbare aber nicht durch Einwirkung des Mediums, sondern zusammen mit dem Medium, wie einer, der durch den Schild einen Stoß bekommt. Denn nicht schlägt ihn der angestoßene Schild, sondern beide werden zugleich angestoßen. Im ganzen aber scheinen, wie sich Luft und Wasser zum Gesicht und zum Gehör und zum Riechen verhalten, so sich Fleisch und Zunge zu ihrem Sinneswerkzeug zu verhalten – ganz wie jene beiden (Luft und Wasser). Wenn etwas das Sinneswerkzeug direkt berührt, dann gibt es weder hier noch dort eine Wahrnehmung, z. B. wenn man einen weißen Körper auf die Oberfläche des Auges legt. Dadurch ist auch klar gemacht, daß das Wahrnehmungsvermögen des Tastbaren im Innern ist. So geschieht es wie bei den andern Sinnen. Dinge, die auf das Sinneswerkzeug gelegt werden, nimmt es nicht wahr, wohl aber, wenn sie auf das Fleisch gelegt werden. So ist das Fleisch das Medium des Tastvermögens. Tastbar nun sind die Unterschiede des Körpers als Körpers. Ich verstehe darunter die Unterschiede, die die Elemente abgrenzen, warm, kalt, trocken, feucht, worüber wir früher in der Untersuchung über die Elemente gesprochen haben. Das Organ, das sie betastet und in dem als dem eigentlichen Organ die Tasten genannte Wahrnehmung stattfindet, ist der der Möglichkeit nach so beschaffene (warm, kalt, auch rauh etc.) Teil. Das Wahrnehmen | ist nämlich ein Erleiden. Und so macht das Wirkende (der Sinnesgegenstand) zu etwas derartigem, wie es selbst ist, das Organ, das nur der Möglichkeit nach so ist. Deshalb nehmen wir das gleiche Warme und Kalte oder Rauhe und Weiche nicht wahr, sondern die Überschüsse, da die Wahrnehmung gleichsam die Mitte ist zwischen der Gegensätzlichkeit im Wahrnehmbaren. Infolgedessen unterscheidet sie das Wahrnehmbare. Denn das Mittlere hat die Fähigkeit zur Unterscheidung. Denn es wird im Verhältnis zu beiden Gegensätzen der eine der Gegensätze. Und wie, was Weiß und Schwarz wahrnehmen soll, keines von beidem der Wirklichkeit nach sein darf, beides aber der Möglichkeit nach – so auch bei allen übrigen Wahrnehmungen –, so darf das Organ beim Tasten weder heiß noch kalt sein. Wie ferner das Gesicht gewissermaßen für das Sichtbare und Unsichtbare da war und ebenso auch die übrigen Sinne für die Gegensätze, so ist auch der Tastsinn für das Tastbare und nicht Tastbare da. Nicht tastbar ist, was eine ganz geringe Spanne der tastbaren Eigenschaften besitzt, was bei der Luft der Fall ist, und die Übertreibungen dieser Eigenschaften, z. B. wenn sie die Wahrnehmung aufheben. Hintereinander ist nun jeder Sinn im Groben zur Sprache gekommen.

12. Man muß im allgemeinen über alle Wahrnehmung die folgende Auffassung haben. Einerseits ist sie das, was fähig ist, die wahrnehmbaren Formen ohne Materie aufzunehmen, wie das Wachs das Zeichen des Ringes ohne das Eisen und das Gold aufnimmt ⟨und das goldene oder eherne Zeichen empfängt, aber nicht, insofern es Gold oder Erz ist. Ebenso erleidet die Wahrnehmung (der Sinn) unter der Einwirkung von jedem, das Farbe, Geschmack und Schall besitzt, aber nicht, insofern es als jedes von ihnen gilt, sondern als so und so beschaffen und nach der begrifflichen Form⟩, andererseits ist das eigentliche Wahrnehmungsorgan das, in dem sich dieses Vermögen (die Wahrnehmung) findet. Wahrnehmung und Wahrnehmungsorgan fallen zusammen, doch das Sein ist verschieden, denn das Wahrnehmende dürfte ausgedehnt sein, das eigentliche Sein des Wahrnehmungsfähigen und die Wahrnehmung ist nicht ausgedehnt, sondern irgendwie Form und Kraft des Wahrnehmenden. Daraus ergibt sich auch, warum die Übertreibungen der wahrgenommenen Dinge die Sinneswerkzeuge zerstören – wenn nämlich die Bewegung des Sinneswerkzeuges zu stark ist, wird die Form zerstört, das war die Wahrnehmung, wie auch Zusammenklang und Ton, wenn die Saiten zu stark angeschlagen werden –, und warum die Pflanzen nicht wahrnehmen, obwohl sie doch einen Seelenteil haben und von dem Tastbaren etwas erleiden; denn sie werden kalt | und warm. Ursache davon ist, daß sie keine Mitte haben und keine Grundkraft, die die Formen des Wahrnehmbaren aufzunehmen vermag, sondern daß sie zusammen mit der Materie eine Einwirkung erleiden. Man kann fragen, ob vom Geruch eine Einwirkung erleidet, was nicht zu riechen fähig ist, oder von Farbe, was nicht zu sehen vermag. Desgleichen auch bei den übrigen Sinnen. Wenn der Gegenstand des Riechens der Geruch ist, so bewirkt, wenn er überhaupt etwas bewirkt, der Geruch das Riechen, so daß kein Wesen, das nicht zu riechen fähig ist, von dem Geruch eine Einwirkung erleiden kann – Entsprechendes gilt von den andern Sinnen –, und eines, das zur Wahrnehmung fähig ist, auch nur, insofern es jeweils fähig ist. Das wird zugleich auch aus folgendem klar. Weder Helle und Dunkelheit, noch Schall oder Geruch wirken auf die Körper, sondern ihr Träger, z. B. die Luft in Verbindung mit dem Donner spaltet den Baum. Aber die Gegenstände des Tastsinns und Geschmacks wirken ein. Denn wie sollten sonst die unbeseelten Dinge eine Einwirkung und eine Veränderung erleiden? Werden nun auch die Gegenstände der andern Sinne einwirken? Oder es ist nicht jeder Körper leidens-

15 fähig seitens des Geruchs und Schalls, und jene, die eine Einwirkung erleiden, sind unumgrenzt und unbeständig wie die Luft – denn sie riecht (gibt einen Duft von sich), wie wenn sie eine Einwirkung erlitten hätte. Was ist nun das Riechen (einen Duft wahrnehmen) anderes als das Erleiden einer Einwirkung durch den Geruch? Oder 5 das Riechen ist auch Wahrnehmen, die Luft aber wird nach dem Erleiden der Einwirkung sogleich wahrgenommen.

BUCH III

1. Daß es außer den fünf Sinnen – ich verstehe darunter Gesicht, 424 b
Gehör, Geruch, Geschmack, Tastsinn – keinen anderen gibt, davon
kann man sich aus dem folgenden überzeugen: Wenn wir alles das,
wofür der Tastsinn das Wahrnehmungsvermögen ist, schon jetzt
5 wahrnehmen – denn alle Variationen des Tastbaren als Tastbaren 25
werden von uns durch den Tastsinn wahrgenommen – und uns
notwendig beim Fehlen eines Sinnes auch das Organ fehlt, und
wenn alles, was wir durch unmittelbare Berührung wahrnehmen,
von uns durch den Tastsinn wahrgenommen wird, den wir besitzen,
10 was aber durch die Medien und nicht durch unmittelbare Berührung, 30
mittels einfacher (Elemente), nämlich Luft und Wasser, und wenn es
so steht, daß, falls durch *ein* Element mehrere untereinander
gattungsverschiedene Gegenstände wahrnehmbar sind, notwendig,
wer das entsprechende Organ besitzt, beide Gegenstände wahrnimmt –
15 z. B. wenn das Organ aus Luft ist und Luft für Schall und Farbe
dient –, falls es aber mehrere | Elemente gibt für denselben Gegen- 425 a
stand, z. B. für Farbe sowohl Luft als Wasser – beide sind durch-
sichtig –, auch wer nur das eine von ihnen besitzt, wahrnimmt,
was durch beide wahrnehmbar ist, und wenn nur aus folgenden ein-
20 fachen Elementen Organe bestehen: aus Luft und Wasser – denn die
Pupille gehört zum Wasser, das Gehörorgan zur Luft, das Riechorgan 5
je nach dem zum einen oder andern –, das Feuer aber entweder zu
keinem oder gemeinsam zu allen gehört – denn nichts ist ohne
Wärme wahrnehmungsfähig – und die Erde zu keinem oder besonders
25 dem Tastsinn eigentümlich beigemischt ist, woraus folgt, daß es kein
Sinnesorgan ohne Wasser und Luft gibt, und wenn diese Organe sich
schon jetzt im Besitze einiger Lebewesen finden, so sind also alle 10
Sinne im Besitz der nicht unfertigen und verkrüppelten Wesen – denn
auch der Maulwurf hat offenbar unter der Haut Augen –, so daß,
30 wenn es keinen andern Körper (Element) gibt und keine Affektion,
die nicht auf einen der irdischen Körper zurückzuführen wäre, kein
Sinn fehlen dürfte.

Aber es kann auch kein eigenes (6.) Sinneswerkzeug geben für die gemeinsamen Sinnesgegenstände ⟨die wir (in diesem Fall) mit jedem Sinn nebenbei wahrnehmen⟩, nämlich Bewegung, Ruhe, Gestalt, Größe, Zahl, Einheit. Denn dies alles nehmen wir durch Bewegung wahr, wie z. B. die Größe durch Bewegung – und so auch die Gestalt, denn die Gestalt ist eine Größe –, das Ruhende durch Nichtbewegung, die Zahl durch Negation der Kontinuität und durch die eigentümlichen Eindrücke; denn jeder Sinn nimmt einen Eindruck wahr. So ist es offensichtlich unmöglich, daß es für irgendeines der genannten Dinge einen eigenen Sinn gibt, auch nicht für die Bewegung. Das wäre so, wie wir jetzt mit dem Gesicht das Süße wahrnehmen, und zwar, weil wir für beide (Weiß und Süß) das Wahrnehmungsvermögen besitzen, mit dem wir sie, wenn sie zusammenfallen, zugleich erkennen. Andernfalls (wenn wir das Wahrnehmungsvermögen für beide nicht besitzen) würden wir (mit dem Gesicht das Süße) nur nebenbei wahrnehmen, wie den Sohn des Kleon, nicht weil er der Sohn des Kleon ist, sondern weil er weiß(-farbig) ist, dieses Weiße aber nebenbei der Sohn des Kleon ist. Für die gemeinsamen Wahrnehmungsgegenstände aber haben wir schon einen gemeinsamen Sinn, und zwar nicht nebenbei. Es gibt also für sie nicht einen eigenen Sinn. ⟨Denn sonst würden wir diese nur so wahrnehmen, wie bemerkt worden ist. Den eigentümlichen Sinnesgegenstand eines anderen Sinnes nehmen die Sinne nicht, insofern sie selbständig sind, nebenbei wahr, sondern insofern sie ein Sinn sind, wenn | die Wahrnehmung zugleich am selben Gegenstand statthat, z. B. an der Galle, daß sie bitter und gelb ist – denn es ist dann kein neuer Sinn nötig, zu sagen, daß beide (das Bittere und Gelbe) eins sind. Deshalb täuscht sich der Sinn auch und glaubt, wenn es gelb ist, es sei Galle.⟩ Man könnte fragen, warum wir mehrere Sinne haben und nicht einen einzigen. Vielleicht, damit die begleitenden und gemeinsamen Gegenstände, Bewegung, Größe und Zahl, weniger übersehen werden. Wenn es dafür bloß das Gesicht gäbe und dieses auf das Weiße ginge, würden sie leicht übersehen und schiene alles (Eigentümliches und Gemeinsames) dasselbe zu sein, weil Farbe und Größe miteinander zusammengingen. Weil sich nun aber auch in einem andern Wahrnehmbaren das Gemeinsame (wie Größe) findet, tritt klar heraus, daß das einzelne Gemeinsame (vom Eigentümlichen) verschieden ist.

2. Da wir wahrnehmen, daß wir sehen und hören, muß einer entweder mit dem Gesichtssinn wahrnehmen, daß er sieht, oder mit

einem andern Sinn: Aber dann wird derselbe Sinn sich auf das Sehen und auf die gegebene Farbe richten. Und so würden sich zwei Sinne auf dieselbe Sache oder eben der eine Sinn auf sich selbst richten. 15 Ferner, wenn es auch die andere Wahrnehmung gäbe, die sich auf 5 das Sehen richtet, würde es entweder ins Unendliche weitergehen, oder eine würde sich auf sich selbst richten. Da wird man dies gleich bei der ersten so ansetzen. Es gibt da aber eine Schwierigkeit. Wenn Wahrnehmen mit dem Gesichtssinn gleich Sehen ist, aber Farbe oder was Farbe hat gesehen wird, so wird, wenn man das Sehende sieht, das 10 eigentliche Sehende auch Farbe haben. Es ist also deutlich, daß das 20 Wahrnehmen mit dem Gesichtssinn nicht ein Einheitliches ist. Denn auch wenn wir nicht sehen, unterscheiden wir mit dem Gesichtssinn Finsternis und (zu große) Helle, nur in verschiedener Weise. Ferner ist auch das Sehende gewissermaßen gefärbt. Denn jedes Sinneswerk- 15 zeug ist fähig, den Gegenstand ohne die Materie aufzunehmen. Deshalb bleiben auch nach Entfernung der Gegenstände Wahrnehmungen 25 und Vorstellungen in den Sinnesorganen.

Die Wirklichkeit des Wahrnehmbaren und der Wahrnehmung ist ein und dieselbe, ihr Sein ist aber nicht dasselbe, z. B. der wirkliche 20 Schall und das wirkliche Gehör. Es ist möglich, Gehör zu besitzen und doch nicht zu hören, und was Schall besitzt, schallt nicht immer. Wenn aber, was zu hören vermag, wirkt, und was zu schallen vermag, 30 schallt, dann ist zugleich das wirkliche Gehör und der wirkliche Schall | da, und man möchte sagen, das eine sei Hören, das andere 426a 25 Schallen. Wenn nun die Bewegung und die Einwirkung ⟦und das Erleiden⟧ in dem von der Einwirkung Betroffenen ist, so ist notwendig auch der Schall und das wirkliche Gehör in dem der Möglichkeit nach vorhandenen (Gehör). ⟨Denn die Wirksamkeit des Wirkungs- und Bewegungsfähigen findet sich in dem (die Einwirkung) Erleiden- 5 30 den. Deshalb ist nicht nötig, daß das Bewegende auch bewegt wird. Die Wirksamkeit des Schallfähigen ist Schall oder Schallen, die des Hörfähigen Gehör oder Hören; denn zweifach ist das Gehör und zweifach der Schall.⟩ Dasselbe gilt auch für die andern Sinne und Sinnesgegenstände. Wie nämlich Einwirkung und Erleidung in dem 10 35 Erleidenden und nicht in dem Einwirkenden ist, so ist auch die Wirksamkeit des Wahrgenommenen und die des Wahrnehmungsfähigen im Wahrnehmungsfähigen. Aber in einigen Fällen gibt es (für diese Wirksamkeiten) eine Benennung, wie eben das Schallen oder Hören, in andern ist die eine Seite ohne Benennung. Sichten heißt

zwar die Wirksamkeit des Gesichtes, die aber der Farbe ist ohne Benennung, und Schmecken ist die des Geschmacksvermögens, die des Geschmackes aber ist ohne Benennung. Da aber die Wirksamkeit des Wahrgenommenen und des Wahrnehmungsfähigen zusammenfällt, das Sein aber verschieden ist, müssen Gehör und Schall, Geschmack und Schmecken usw., in diesem Sinn der Wirksamkeit verstanden, zusammen untergehn und sich erhalten; aber im Sinn der Möglichkeit verstanden, müssen sie es nicht. Demgegenüber urteilten die alten Physiker nicht richtig, wenn sie der Meinung waren, es gäbe weder Weißes noch Schwarzes ohne Gesicht und auch nicht Geschmack ohne Geschmackssinn. Zu einem Teil waren sie zwar im Recht, zum andern aber nicht: Denn wenn Wahrnehmung und Wahrnehmbares einen zweifachen Sinn haben, nach der Möglichkeit und nach der Wirksamkeit, so trifft ihre Meinung zwar in diesem Fall zu, aber nicht im andern. Sie gaben ein einheitliches Urteil ab über Dinge, die nicht einheitlich sind.

⟨Wenn die Stimme eine Art Zusammenstimmen (Zusammenklang), die Stimme aber und das Gehör gewissermaßen ein und dasselbe sind, der Zusammenklang aber ein Verhältnis, so muß auch das Gehör eine Art Verhältnis sein. Deshalb zerstört auch alles Übermaß, sowohl in der Höhe wie in der Tiefe, das Gehör. Ebenso bei den Geschmäcken den | Geschmackssinn und bei den Farben (zerstört) das Allzuhelle oder dunkle das Gesicht und beim Riechen der überstarke Geruch, sei er süßlich oder scharf. Denn das Wahrnehmungsvermögen ist eben eine Art Verhältnis. Deshalb sind diese Qualitäten angenehm, wenn sie rein und unvermischt in das Verhältnis eingeführt werden, z. B. das Scharfe oder Süße oder Salzige; sie sind dann angenehm. Im ganzen aber ist noch angenehmer das Gemischte, der Zusammenklang gegenüber dem Hohen oder Tiefen, die Temperierung gegenüber dem Gewärmten oder Gekälteten. Das Mischungsverhältnis ist das Wahrnehmungsvermögen. Übermäßiges macht ihm Beschwerden oder hebt es auf.⟩

Jede Wahrnehmung bezieht sich auf ein zugehöriges Wahrnehmbares; sie liegt im Sinnesorgan als Organ und unterscheidet die Verschiedenheiten des zugehörigen Wahrnehmbaren, z. B. Weiß und Schwarz das Gesicht, Süß und Bitter der Geschmack, und entsprechend verhält es sich bei den übrigen Sinnen. Wenn wir aber auch das Weiße und das Süße und jedes Wahrnehmbare von jedem unterscheiden, wodurch nehmen wir denn wahr, daß sie verschieden sind? Nun

natürlich durch die Wahrnehmung, denn es handelt sich ja um 15
Wahrnehmungsgegenstände. ⟨Damit ist auch klar, daß das Fleisch
nicht das letzte Sinnesorgan ist. Denn dann müßte durch unmittelbare Berührung das unterscheidende (Organ) unterscheiden.⟩ Offenbar
5 ist es nicht möglich, mittels getrennter Organe zu unterscheiden,
daß das Süße vom Weißen verschieden ist, sondern einem Einzigen
muß beides faßbar sein. Denn sonst würde auch, wenn ich das eine,
du das andere wahrnähmest, faßbar, daß sie voneinander verschieden 20
sind; vielmehr muß ein einziges aussagen, daß es verschieden ist.
10 Denn das Süße ist verschieden vom Weißen. Also ein und dasselbe
sagt aus, und wie es aussagt, so denkt es auch und nimmt wahr. Daß
es also nicht möglich ist, das Getrennte mit getrennten Organen zu
unterscheiden, ist klar. Daß aber auch nicht in getrennten Zeitpunkten, ergibt sich aus folgendem: wie ein und dasselbe aussagt, daß 25
15 das Gute vom Schlechten verschieden ist, so ist auch dann, wenn es
von einem aussagt, es sei verschieden vom andern, „dann, wenn“ nicht
nebenbei gemeint – etwa wie ich jetzt aussage, es sei verschieden,
statt: es sei jetzt verschieden –, sondern es sagt jetzt aus, daß es
jetzt verschieden sei, in einem (Akt) also. Darum sagt ein Ungetrenntes
20 in ungetrenntem Zeitpunkt aus. Nun aber ist es unmöglich, daß ein
und dasselbe, insofern es ungeteilt ist, in einem Akt entgegengesetzte 30
Bewegungen ausführt, und in einem ungeteilten Zeitpunkt. Wenn
es nämlich süß ist, so bewegt es so und so die Wahrnehmung | oder das 427 a
Denken; das Bittere in der umgekehrten Weise und das Weiße sonst
25 anders. Faßt nun das Auffassende (Unterscheidende) zwar in einem
(Akt) auf und ist es der Zahl nach ungeteilt und ungetrennt, dem
Sein nach aber getrennt? Dann nimmt in einer Hinsicht das Geteilte
die geteilten Dinge wahr, in anderer Hinsicht aber, insofern es ungeteilt ist. Denn dem Sein nach ist es geteilt, dem Ort und der Zeit 5
30 nach ungeteilt. Oder ist das unmöglich? Denn der Möglichkeit nach
ist dasselbe sowohl ungeteilt als Entgegengesetztes, der Verwirklichung nach ist es geteilt und kann nicht zugleich weiß und schwarz
sein, so daß es auch nicht die Formen davon aufnehmen kann, wenn
darin die Wahrnehmung und das Denken besteht. Sondern es steht
35 wie mit dem Punkt, den einige so nennen: Insofern er eins oder zwei 10
ist, ist er auch ungeteilt oder geteilt. Insofern das Auffassende ungeteilt ist, ist es eines und faßt es in einem auf; insofern es aber
geteilt ist, gebraucht es denselben Punkt zugleich zweimal: insofern
es einerseits den Punkt als zwei gebraucht, faßt es zwei (Dinge) auf

und gewissermaßen in einem getrennten Akt; insofern es ihn andererseits als eins gebraucht, erfaßt es eines in einem (Akt). Über die Grundkraft, zufolge der, wie wir sagen, das Lebewesen die Fähigkeit zur Wahrnehmung hat, sei damit die Auseinandersetzung abgeschlossen.

3. Wenn die Forscher die Seele hauptsächlich durch zwei unterscheidende Merkmale bestimmen, durch die Ortsbewegung und durch das Denken (Erfassen) und Wahrnehmen, wenn aber auch das Denken und Begreifen eine Art Wahrnehmen scheint – denn bei diesen beiden Tätigkeiten erfaßt und erkennt die Seele etwas von den Dingen – und die Alten das Denken und Wahrnehmen gleichsetzen, wie auch Empedokles sagte: Nämlich auf Grund des Gegeb'nen erwächst in den Menschen die Einsicht, und anderswo: Weshalb ihnen Neues stets zu begreifen gewährt ist. Eben das meinte auch Homer mit: So ist gewiß denn der Sinn; denn alle fassen das Denken als Körperliches wie das Wahrnehmen auf und meinen, man nehme wahr und begreife mit dem Gleichen das Gleiche, wie wir in der Erörterung zu Anfang dargelegt haben – freilich müßten sie auch vom | Irrtum reden, denn er ist dem Lebewesen eigentümlich, und die Seele verharrt in ihm längere Zeit, also sind notwendig entweder, wie einige sagen, alle Erscheinungen wahr, oder es ist die Berührung mit dem Ungleichen Irrtum; dieser Satz ist entgegengesetzt dem von der Erkenntnis des Gleichen mit dem Gleichen; aber der Irrtum scheint sich wie das Wissen gleichmäßig auf die Gegensätze zu erstrecken – nun, daß Wahrnehmen und Begreifen nicht dasselbe sind, leuchtet ein. Am einen haben alle Lebewesen teil, am andern wenige. Aber auch das Denken, das sich in richtiges und falsches teilt, richtiges: Einsicht, Wissen und wahre Meinung, falsches: das Gegenteil davon, auch dieses fällt nicht mit der Wahrnehmung zusammen. Die Wahrnehmung der eigentümlichen Gegenstände ist immer wahr, und sie kommt auch allen Tieren zu, das Nachdenken kann auch falsch sein und kommt nur dem Wesen zu, das auch Verstand hat. Denn die Vorstellung ist etwas anderes als Wahrnehmung und Nachdenken, und wie sie selbst nicht vorkommt ohne Wahrnehmung, so gibt es ohne Vorstellung keine Vermutung. Daß sie aber nicht derselbe Denkakt ist wie Vermutung, ist klar, denn dieser Vorgang (Vorstellung) liegt in unserer Gewalt, sobald wir wollen, denn wir können etwas vor Augen stellen wie die mit der Gedächtniskunst Vertrauten etwas bildlich hinstellen. Das Meinen (Vermuten) aber liegt nicht in unserer Gewalt; denn es

ist entweder falsch oder wahr. Ferner, wenn wir etwas Schreckliches
oder Furchtbares meinen (vermuten), werden wir sofort innerlich
ergriffen, ebenso beim Verwegenen. Bei der Vorstellung aber ver-
halten wir uns so, wie wenn wir auf einem Bild das Schreckliche oder
5 Verwegene beschauen. Es gibt auch bei der Denktätigkeit (Ver- 25
mutung) selbst verschiedene Arten: Wissen, Meinung, Einsicht und
ihr Gegenteil. Über den Unterschied von all dem soll eine andere
Untersuchung handeln.

Da das Denken etwas anderes ist als das Wahrnehmen und zum
10 Teil Vorstellung, zum Teil Vermutung zu sein scheint, wollen wir
zuerst über die Vorstellung handeln und dann über das andere spre-
chen. | Wenn die Vorstellung das ist, wodurch, sagen wir, ein Vor- 428 a
stellungsbild in uns entsteht, und wir nicht im übertragenen Sinn von
ihr sprechen, ist sie dann eine jener Kräfte oder Fähigkeiten, dank
15 deren wir auffassen und wahr oder falsch urteilen? Solcher Art sind
Wahrnehmung, Meinung, Wissen, geistiges Erfassen. Daß sie nun nicht 5
Wahrnehmung ist, ergibt sich aus folgendem. Die Wahrnehmung ist
entweder Möglichkeit oder Verwirklichung, z. B. Sehkraft und Sehen;
doch gibt es Erscheinung (Vorstellung) auch ohne diese beiden, wie
20 im Schlaf. Ferner ist das Wahrnehmen immer bei der Hand, nicht
aber Vorstellung. Wäre sie aber in der Verwirklichung dasselbe,
könnte allen Tieren Vorstellung zukommen; sie scheint aber der 10
Ameise und der Biene zuzukommen, doch nicht dem Wurm. Weiter
sind die Wahrnehmungen immer wahr, von den Vorstellungen die
25 Mehrzahl falsch. Ferner sagen wir auch nicht dann, wenn wir uns ge-
nau mit dem Gegenstand der Wahrnehmung befassen, daß uns das und
das als ein Mensch (in der Vorstellung) erscheine, sondern eher, wenn
wir Wahres und Falsches nicht deutlich wahrnehmen. Und eben, was 15
wir schon früher bemerkten: Vorstellungsbilder erscheinen auch den
30 Schlafenden. Aber die Vorstellung gehört auch nicht zu den immer
die Wahrheit erfassenden Kräften, wie das Wissen oder das geistige
Erfassen. Denn es gibt auch eine falsche Vorstellung. So bleibt zu
erwägen, ob sie ein Meinen ist; denn es gibt wahres und falsches Meinen
(Vermuten). Aber ⟨mit dem Vermuten ist Zutrauen verbunden; denn 20
35 unmöglich kann man etwas vermuten, ohne dem zu trauen, was ein-
leuchtend vermutet worden ist; von den Tieren aber hat keines
Zutrauen, viele aber Vorstellung. Ferner . . .⟩ [mit jeder Vermutung
ist Zutrauen verknüpft, mit dem Zutrauen Überzeugtsein, mit dem
Überzeugtsein Verstand; von den Tieren haben einige Vorstellung,

aber nicht Verstand]. Klar ist also, daß auch nicht Vermutung mit Wahrnehmung oder mittels Wahrnehmung, noch Verknüpfung von Vermutung und Wahrnehmung Vorstellung ist, aus den genannten Gründen, und auch weil, wenn sie es doch ist, offensichtlich die Vermutung sich auf keinen andern Gegenstand richtet als auf jenen, auf den sich auch die Wahrnehmung richtet; d. h. aus der Vermutung und Wahrnehmung des Weißen kommt bei der Verbindung die Vorstellung heraus und natürlich nicht aus der Vermutung des Guten, der Wahrnehmung aber des | Weißen. Vorstellung haben bedeutet dann – nicht nebenbei – eine Vermutung darüber zu haben, was man wahrnimmt. Nun aber erscheint einem Falsches in dem Bereich von Dingen, über die man zugleich eine wahre Meinung (Vermutung) hat. Die Sonne scheint (der Wahrnehmung) einen Fuß breit zu sein, aber man ist überzeugt, daß sie größer als die Erde ist. Es ergibt sich also, daß man entweder seine wahre Meinung, die man hatte, bei gleichbleibendem Gegenstand verloren hat, ohne daß man sie vergaß oder umgestimmt wurde, oder, wenn man sie noch hat, muß dieselbe wahr und falsch sein – aber sie wird gewöhnlich nur falsch, wenn sich unversehens der Gegenstand ändert. Also ist die Vorstellung weder eine von diesen Fähigkeiten (Wahrnehmung und Vermutung) noch ihre Verbindung. Da aber, wenn sich der und der Gegenstand bewegt, ein anderes von ihm bewegt wird, und da die Vorstellung eine Art Bewegung zu sein und nicht ohne Wahrnehmung zu entstehen scheint, sondern bei wahrnehmenden Wesen und von Gegenständen der sinnlichen Wahrnehmung, da ferner die Bewegung entsteht von der Verwirklichung der Wahrnehmung aus, und da sie notwendig ähnlich ist der Wahrnehmung, so ist wohl diese Bewegung weder ohne Wahrnehmung möglich noch kann sie bei nicht wahrnehmenden Wesen vorkommen, und ihr Träger kann auf Grund von ihr vieles tun und erleiden, und sie kann wahr und falsch sein. Dies ist der Fall aus folgenden Gründen. Die Wahrnehmung geht einmal auf die eigentümlichen Sinnesobjekte und ist wahr oder enthält nur ganz geringfügigen Irrtum. In zweiter Linie geht sie darauf, daß den Sinnesgegenständen nebenbei zugehört, was ihnen zugehört. Da setzt schon die Möglichkeit des Irrtums ein. Denn daß etwas weiß ist, darin täuscht sich die Wahrnehmung nicht, ob aber das Weiße dieses oder etwas anderes ist, darin täuscht sie sich. Drittens geht sie auf die gemeinsamen Sinnesobjekte, die verbunden sind mit dem nebenbei Zugehörigen, an dem sich das Eigentümliche zeigt; ich meine z. B. Bewegung und

Größe. Da ist nun am meisten die Wahrnehmung dem Irrtum ausge- 25
setzt. Die Bewegung, ⟨die von der Verwirklichung der Wahrnehmung
herkommt⟩, wird verschieden sein, (die nämlich), die sich von diesen
drei Arten von Wahrnehmung ableitet. Und die erste ist bei Vorhanden-
5 sein der Wahrnehmung wahr, die beiden andern können bei Vorhanden-
sein und Nichtvorhandensein falsch sein und besonders, wenn der
Gegenstand der Wahrnehmung weit entfernt ist. Wenn nun nichts 30
anderes die erwähnten Eigenschaften besitzt als | die Vorstellung und 429 a
sie das Besprochene ist, so ist die Vorstellung die Bewegung, die von
10 der verwirklichten Wahrnehmung ausgeht – da das Gesicht in be-
sonderem Maße das Wahrnehmungsvermögen ist, erhielt die Vor-
stellung (Phantasie) auch ihre Benennung vom Lichtschein (phaos),
weil man ohne Licht nicht sehen kann; und weil die Vorstellungen
zurückbleiben und den Wahrnehmungen ähnlich sind, tätigen die 5
15 Lebewesen vieles nach den Vorstellungen, die einen, weil sie keine
Vernunft haben, wie die Tiere, die andern, weil die Vernunft zuweilen
durch Leidenschaft, Krankheit oder Schlaf verhüllt wird, wie die
Menschen. Über Wesen und Herleitung der Vorstellung sei soviel
bemerkt.

20 4. Hinsichtlich des Seelenteils, mit dem die Seele erkennt und 10
denkt, mag er abtrennbar sein oder auch räumlich nicht abtrennbar,
sondern nur gedanklich, muß geprüft werden, was er für ein unter-
scheidendes Merkmal trägt und wie das Denken zustande kommt.
Wenn sich denn das Denken mit dem Wahrnehmen vergleicht, ist es
25 ein Erleiden seitens des gedachten Gegenstandes oder etwas anderes
derartiges. So muß der Seelenteil leidensunfähig sein, aber fähig, 15
die Form aufzunehmen, und der Möglichkeit nach so sein wie die
Form, aber nicht diese, und es muß sich, wie das Vermögen der Wahr-
nehmung zu den Wahrnehmungsgegenständen, so der denkende
30 Geist zu den Denkgegenständen verhalten. Notwendig also ist er,
da er alles denkt, unvermischt (mit den Denkformen), wie sich Anaxa-
goras ausdrückt, damit er herrsche, d. h. damit er erkenne. Denn das 20
Fremde, das dazwischen erscheint, hindert und steht im Wege. So
besitzt er auch keine andere Natur als diese, daß er Vermögen ist.
35 Der sogenannte Geist der Seele – ich nenne Geist das, womit die
Seele nachdenkt und vermutet – ist der Wirklichkeit nach, bevor
er denkt, nichts von den Dingen. Deshalb nimmt man mit Grund 25
auch nicht an, daß er mit dem Körper vermischt sei. Denn er bekäme
dann eine bestimmte Beschaffenheit, würde kalt oder warm oder

hätte ein Werkzeug wie das Wahrnehmungsvermögen. Nun hat er aber keines. Und im Recht sind die, die sagen, die Seele sei der Platz der Denkformen, nur freilich nicht die ganze, sondern die Denkseele, und nicht in der Erfüllung, sondern der Möglichkeit nach ist sie den 30 Formen gleich. Daß die Leidensunfähigkeit beim Wahrnehmungs- und 5 Denkvermögen nicht gleich ist, ist klar bei den Sinneswerkzeugen 429 b und der sinnlichen Wahrnehmung; denn das Wahrnehmungsvermögen kann | infolge übermächtiger Sinnesgegenstände nicht wahrnehmen, den Schall z. B. nicht infolge überlauter Schälle, und es kann infolge überstarker Farben oder Gerüche weder sehen noch riechen. Aber 10 wenn der Geist einen übermächtigen Denkgegenstand gedacht hat, denkt er deswegen das Schwächere nicht weniger gut, sondern sogar 5 besser. Denn das Wahrnehmungsvermögen besteht nicht ohne den Körper, der Geist aber ist von ihm getrennt. Wenn er aber so zu jedem wird, wie man es vom Wissenden sagt, der sein Wissen nicht betätigt — 15 das ist der Fall, wenn er aus sich selbst heraus zu wirken fähig ist —, so ist er auch dann irgendwie der Möglichkeit nach da, aber nicht gleich wie vor dem Lernen oder Finden, und dann vermag er aus sich heraus zu denken.

10 Da die Größe etwas anderes ist als der Begriff der Größe und 20 Wasser als der Begriff des Wassers — und so auch in vielen andern Fällen, aber nicht in allen; in einigen nämlich ist es dasselbe —, so beurteilt der Geist den Begriff des Fleisches mit einem andern oder anders eingestellten Vermögen als das Fleisch. Denn das Fleisch ist nicht ohne Materie, sondern wie das Stumpfnasige ein Bestimmtes 25 15 in einem Bestimmten. Mit dem Wahrnehmungsvermögen faßt er das Warme und Kalte (im Fleisch) auf und all das, wofür das Fleisch ein Mischungsverhältnis ist, mit einem andern aber, das entweder abgetrennt ist oder sich zum ersten so verhält wie die geknickte Linie zu sich als gestreckter, den Begriff des Fleisches. Wiederum beim Ab- 30 strakten entspricht das Gerade dem Stumpfnasigen; es ist nämlich mit stetiger Ausdehnung (Kontinuität) verbunden. Das Wesen des 20 Geraden ist, wenn der Begriff des Geraden und das Gerade verschieden ist, etwas anderes; es soll Zweiheit sein. Also mit einem verschiedenen oder verschieden eingestellten Vermögen faßt es der 35 Geist auf. Im ganzen also: Wie die Dinge von der Materie getrennt sind, so differenziert sich der Geist. Man kann, wenn der Geist einfach und leidensunfähig ist und mit nichts etwas Gemeinsames hat, wie 25 Anaxagoras sagt, die Frage stellen, wie er denkt, wenn das Denken

ein Erleiden ist – insofern nämlich zwischen zwei Dingen ein Gemein-
sames da ist, scheint das eine zu wirken, das andere zu leiden –,
ferner, ob er auch selber denkbar ist. Denn entweder wird den übrigen
Dingen Geist zukommen, wenn er nicht in anderer Weise selber
5 denkbar ist, sondern das Denkbare der Art nach nur eines ist, oder
er wird etwas Eingemischtes haben, das bewirkt, daß er denkbar
wie die andern Dinge ist. Aber was das Erleiden auf Grund eines Ge-
meinsamen anbetrifft, ist früher auseinandergesetzt worden, daß 30
irgendwie der Möglichkeit nach der Geist die denkbaren Dinge sei,
10 aber in der Erfüllung (Wirklichkeit) keines, bevor er denkt, der Möglich-
keit nach in dem Sinne wie | bei einer Schreibtafel, auf der nichts in 430 a
Wirklichkeit geschrieben ist; was beim Geist der Fall ist. Aber er
ist auch selbst denkbar wie die denkbaren Dinge. Denn bei den Dingen
ohne Materie ist Denkendes und Gedachtes dasselbe. Das betrach-
15 tende (betätigte) Wissen und das entsprechend Gewußte sind das- 5
selbe. – Daß der Geist nicht immer denkt, dafür ist der Grund noch zu
untersuchen. – In den Dingen aber, die Materie haben, ist ein jedes
Denkbare nur der Möglichkeit nach gegenwärtig. So wird ihnen Geist
nicht zukommen – denn ohne Materie ist der Geist die Kraft (der
20 Inbegriff) solcher Dinge –, jenem aber wird Denkbarkeit zukommen.

⟨5. Da, wie es im ganzen Naturbereich einmal Materie gibt für jede 10
Gattung – sie ist das, was der Möglichkeit nach alles zur Gattung
Gehörige ist – und dann das Ursächliche und Wirkende, insofern es
alles wirkt, wie die Kunst sich zu ihrem Material verhält, auch in
25 der (Denk-) Seele diese unterschiedlichen Dinge vorhanden sein müssen
und es einen Geist von solcher Art gibt, daß er zu allem wird, und 15
einen andern von solcher, daß er alles wirkt (macht) als eine Art Kraft
wie die Helligkeit; denn gewissermaßen macht auch die Helligkeit
die möglichen Farben zu wirklichen Farben. Auch dieser Geist ist
30 abgetrennt, leidensunfähig und unvermischt, da er dem Wesen nach
Betätigung ist – denn immer ist das Wirkende ehrwürdiger als das 19
Leidende und der Urgrund als die Materie. Aber nicht denkt er bald, 22
bald nicht; getrennt nur ist er das, was er ist, und dieses allein ist
unsterblich und ewig. Wir behalten keine Erinnerung, weil dieses
35 zwar leidensunfähig ist, aber der leidende Geist sterblich ist und 25
es ohne diesen nichts denkt.⟩

6. Das Denken der ungeteilten Begriffe gehört zu dem Gebiet,
wo es keinen Irrtum gibt. Wo aber Irrtum und Wahrheit herrscht,
da gibt es schon eine Verknüpfung der Begriffe zu einer Einheit, wie

Empedokles sagte: Wo denn in Menge die Köpfe gesondert von Hälsen entsprossen, und dann seien sie durch die Freundschaft zusammengesetzt worden; so werden auch die Begriffe, die getrennt sind, zusammengesetzt, z. B. Inkommensurabel und Diagonale. Wenn das Denken | auf Vergangenes und Zukünftiges geht, dann denkt der Geist, indem er die Zeit hinzudenkt und zusammennimmt. Denn der Irrtum liegt immer in der Zusammensetzung: Denn ist das Weiße nicht weiß, hat er das Nichtweiße hinzugesetzt. – Man kann aber alles auch als Trennung ansehen. – Jedenfalls liegt Irrtum oder Wahrheit nicht nur darin, daß Kleon weißfarbig ist, sondern, daß er es war oder sein wird. Das Einheitsbewirkende ist jedesmal der Geist. Da aber das Ungeteilte in doppeltem Sinn verstanden wird, nach der Möglichkeit oder der Verwirklichung, hindert nichts, daß der Geist das Ungeteilte denkt, wenn er die Länge denkt – sie ist der Verwirklichung nach ungeteilt –, und in ungeteilter Zeit. Denn gleich wie die Länge ist die Zeit geteilt und ungeteilt. Man kann also nicht sagen, was er in jeder der beiden Zeithälften dachte. Denn wenn die Teilung nicht vollzogen ist, gibt es die Hälften nur der Möglichkeit nach. Denkt er aber jede der beiden Hälften getrennt, dann trennt er zugleich auch die Zeit. Dann aber denkt er sozusagen zwei Längen. Und wenn er die Länge gleichsam aus zwei Stücken zusammengesetzt denkt, dann auch in der den beiden entsprechenden Zeit. Was nicht der Ausdehnung nach ungeteilt ist, sondern der Art nach, denkt er in ungeteilter Zeit und mit dem ungeteilten Seelenvermögen. Nebenbei nur, und nicht insofern sie das Bestimmte sind, sind geteilt die Länge, die er denkt und die Zeit, in welcher er sie denkt. Denn auch in diesen gibt es etwas Ungeteiltes, aber wohl nicht Abtrennbares, was Zeit und Länge zu einem macht, und zwar ist es gleichermaßen in jeder zusammenhängenden Zeit und Länge vorhanden. Der Punkt aber und jede Trennungsstelle, und was in dieser Weise ungeteilt ist, wird faßbar wie die Ermangelung. Und dies gilt auch für die andern Dinge, z. B. wie der Geist das Schlechte oder das Schwarze erkennt. Denn er erkennt es gewissermaßen durch das Gegenteil. Das Erkennende muß der Möglichkeit nach auch sein Gegenteil sein. Wenn es aber für etwas kein Gegenteil gibt, dann erkennt es sich selbst und ist Betätigung und abgetrennt. Das bejahende Urteil sagt etwas über etwas aus wie auch das verneinende, und jedes ist wahr oder falsch. Nicht jede geistige Erkenntnis aber ist es; vielmehr ist die auf das Wesen des Dinges bezogene wahr und sagt nicht etwas über

etwas aus, sondern wie das Sehen des eigentümlichen Gegenstandes wahr ist, ob aber das Weiße ein Mensch ist oder nicht, nicht immer 30 wahr ist, so verhält es sich bei dem, was ohne Materie ist.

| 7. Das verwirklichte Wissen fällt mit der Sache zusammen, das 431 a 5 mögliche ist in dem Einzelnen zeitlich früher, im ganzen auch nicht zeitlich. Denn alles entsteht aus einem in der Erfüllung stehenden. – Es scheint, daß das Wahrnehmbare aus dem der Möglichkeit nach bestehenden Wahrnehmungsvermögen das verwirklichte macht. Denn 5 es leidet nicht und wandelt sich nicht. Also ist dies eine andere Art 10 von Bewegung. Denn die Bewegung ist die Betätigung des Unvollendeten, die Betätigung schlechthin ist eine andere, die des Vollendeten. – Das Wahrnehmen ist ähnlich dem bloßen Aussagen und Denken. Wenn etwas aber lustvoll oder schmerzlich ist, geht ihm die Wahrnehmung nach, indem sie es gleichsam bejaht, oder meidet es, 10 15 indem sie es ablehnt; und Lust- und Schmerzempfinden ist gleich dem Betätigen der wahrnehmenden Mitte in Richtung auf das Gute bzw. Schlechte als solches. Aber auch Meiden und Begehren sind in ihrer Betätigung damit identisch, und das Vermögen zu begehren und das zu meiden sind weder voneinander noch von dem Wahr- 20 nehmungsvermögen verschieden; aber das Sein ist (in allen diesen Fällen) verschieden. Für die Denkseele sind die Vorstellungsbilder 15 wie Wahrnehmungsbilder. Wenn sie aber ein Gutes oder Schlechtes bejaht oder verneint, meidet sie es oder erstrebt es. Deshalb denkt die Seele nie ohne Vorstellungsbilder. – Wie aber die Luft die Pupille 25 so und so formte, diese wiederum etwas anderes, und das Gehör desgleichen und das letzte ein Einheitliches und eine Mitte ist, wobei ihr Sein eine Vielheit ist ... Womit sie (die wahrnehmende Mitte) aber 20 beurteilt, wie sich Süß und Warm unterscheidet, ist zwar schon früher erklärt worden, es ist aber auch folgendermaßen auszudrücken: es 30 gibt eine Eins, die aber in dem Sinne zwei ist wie der Grenzpunkt, und diese (zwei Seiten), eins nach der Proportion und nach der Zahl, verhalten sich, die eine zur andern, wie jene (die Objekte) zueinander. Denn was macht es für einen Unterschied zu fragen, wie sie die nicht artgleichen Dinge unterscheide oder die entgegengesetzten, wie Weiß und 25 35 Schwarz. Es verhalte sich also wie A, das Weiße, zu B, dem Schwarzen, so C zu D. Und so auch mit Austausch (der Stellen). Wenn also C und D einem zukommen, verhalten sie sich wie A und B; sie sind ein und dasselbe, das Sein aber ist nicht dasselbe, und entsprechend beim Austausch. Dasselbe | Verhältnis besteht, wenn A süß ist, B weiß. 431 b

Die Denkkraft denkt die Formen an Hand von Vorstellungsbildern, und da ihr in diesen das zu Erstrebende und zu Meidende beschlossen ist, so wird sie auch ohne die Wahrnehmung, wenn sie bei den Vorstellungsbildern weilt, in Bewegung versetzt: z. B. sieht man die Fackel, weil sie Feuer ist, und erkennt dann, indem man mit dem Gemeinsinn sie sich bewegen sieht, daß der Feind da ist. Zuweilen aber ist es so, daß man mittels der Vorstellungs- oder der Denkbilder in der Seele, gleichsam sie sehend, das Zukünftige gegen das Gegenwärtige abwägt und überlegt. Und wenn man sagt, daß dort und dort das Angenehme oder Unangenehme ist, so meidet man es oder begehrt es, und so überhaupt beim Handeln. Aber auch, was dem Handeln entrückt ist, das Wahre und der Irrtum, gehört in den gleichen Bereich wie das Gute und das Schlechte. Ihr Unterschied liegt darin, daß Wahr und Falsch absolut gelten, Gut und Schlecht für jemand Bestimmten (also relativ sind). – Das sogenannte Abstrakte denkt die Denkkraft, wie sie, wenn sie das Stumpfnasige nicht, insofern es stumpfnasig, sondern insofern es hohl ist, wirklich dächte, dieses ohne Fleisch dächte, in welchem das Hohle liegt – so also denkt sie das Mathematische: Ungetrenntes als ob es getrennt wäre, wenn sie das Mathematische, insofern es mathematisch ist, denkt. – Überhaupt fällt der verwirklichte Geist mit den Denkgegenständen zusammen. Ob es angeht, ein Abgetrenntes zu denken, ohne selbst von Ausdehnung abgetrennt zu sein, oder nicht, ist später zu untersuchen.

8. Jetzt wollen wir die Ausführungen über die Seele zusammenfassen und wiederholen, daß die Seele gewissermaßen die Gesamtheit der Dinge ist. Denn die Dinge sind entweder sinnlich wahrnehmbar oder denkbar; das Wissen ist gewissermaßen die Summe des Wißbaren, die Wahrnehmung die des Wahrnehmbaren. Wie das gemeint ist, muß untersucht werden. Wissen und Wahrnehmen verteilen sich auf die Dinge, das mögliche auf die möglichen Dinge, das verwirklichte auf die verwirklichten. Das wahrnehmende und wissende Vermögen der Seele ist der Möglichkeit nach gleich den Dingen, dem Wißbaren auf der einen, dem Wahrnehmbaren auf der andern Seite. Notwendig sind sie also entweder die Dinge selber oder ihre Formen. Aber doch nicht sie selber, denn nicht der Stein liegt in der Seele, sondern seine Form. | So ist die Seele wie die Hand; auch die Hand ist das Werkzeug der Werkzeuge und der Geist ist die Form der (Denk-) Formen und die Wahrnehmung die Form der wahrnehmbaren Dinge. Da es aber auch kein Ding, wie es scheint, getrennt von den sinnlich wahrnehmbaren Grö-

ßen gibt, so sind in den wahrnehmbaren Formen die denkbaren enthalten, sowohl die sogenannten abstrakten wie auch die Gestaltungen und Beschaffenheiten des Sinnlichen. Und deswegen kann niemand ohne Wahrnehmung etwas lernen oder verstehen, und wenn man etwas erfaßt, muß man es zugleich mit einem Vorstellungsbild erfassen. Denn die Vorstellungsbilder sind gleichsam Wahrnehmungsbilder, nur ohne Materie. Die Vorstellung ist etwas anderes als das bejahende oder verneinende Urteil. Denn das Wahre und Falsche (im Urteil) ist eine Verknüpfung von Begriffen. Aber die ersten (unverknüpften) Begriffe, inwiefern sollten sich diese von Vorstellungsbildern unterscheiden? Oder es sind auch die übrigen Begriffe keine Vorstellungsbilder, aber nicht ohne Vorstellungsbilder.

9. Wenn die Seele der Lebewesen nach zwei Kräften bestimmt ist, durch die des Unterscheidens, der Leistung des Denkens und der Wahrnehmung, und ferner durch die Veranlassung der Ortsbewegung, so mag zur Wahrnehmung und zum denkenden Geist soviel gesagt sein; untersucht muß noch werden, was in der Seele das Bewegende ist, ob einer ihrer Teile, der räumlich oder gedanklich abgetrennt ist, oder die ganze Seele, und wenn es ein Teil ist, ob es ein eigener ist neben den gewöhnlich genannten und von uns aufgezählten, oder einer von diesen. Dabei erhebt sich sogleich die Frage, in welchem Sinn man von Seelenteilen sprechen soll und von wievielen. Denn in gewisser Hinsicht scheint es unendlich viele zu geben und nicht nur, wie manche scheiden, den überlegenden, mutvollen und begehrenden Teil, oder nach anderen den vernünftigen und unvernünftigen. Denn nach den Unterschiedlichkeiten, auf Grund deren sie diese abtrennen, wird es noch andere Teile geben, die einen größeren Abstand als die genannten haben, über die auch im vorhergehenden gesprochen worden ist: den ernährenden Teil, der auch den Pflanzen und allen Tieren zukommt, und den wahrnehmenden, den man weder leicht als unvernünftig, noch als vernünftig ansetzen wird; dazu den vorstellenden Teil, | der nach seinem Sein von all den genannten verschieden ist; es erhebt sich, falls man abgetrennte Seelenteile annehmen will, die schwierige Frage, mit welchem der Teile er gleichzusetzen, von welchen er zu unterscheiden sei. Dazu kommt der strebende Teil, der nach Begriff und Vermögen von allen anderen verschieden zu sein scheint. Und es ist auch unsinnig, diesen auseinanderzureißen. Denn im überlegenden Teil gibt es den Willen, im unvernünftigen Begierde und Mut. Wenn die Seele aber dreiteilig ist, dann wird in jedem Teil ein Streben sein. Und auch was jetzt zur Er-

örterung steht: was veranlaßt beim Lebewesen die Ortsbewegung? Denn die im Wachstum und Hinschwinden bestehende Bewegung, die allen zukommt, dürfte der allen zukommende Teil, der zeugende und ernährende, veranlassen, und über Ein- und Ausatmen, Schlaf und Wachen ist später zu handeln; auch da erheben sich schwierige Fragen. Aber eine Untersuchung verlangt die örtliche Bewegung; was veranlaßt im Lebewesen die Fortbewegung? Daß es nicht das Ernährungsvermögen ist, leuchtet ein. Denn einmal ist die Ortsbewegung immer um eines Zweckes willen und ist entweder mit Vorstellung oder Streben verbunden. Denn nichts bewegt sich, ohne zu streben und zu meiden, es sei denn durch Gewalt. Ferner wären auch die Pflanzen zur Bewegung fähig und hätten einen als Werkzeug dienenden Körperteil (Organ) für diese Bewegung. Klar auch, daß es nicht das Wahrnehmungsvermögen ist. Denn es gibt viele Tiere, die Wahrnehmung besitzen, aber dauernd ortsgebunden und unbeweglich sind. Wenn nun die Natur weder etwas zwecklos schafft noch etwas Notwendiges wegläßt, außer in den verstümmelten und unausgewachsenen Tieren, und die ortsgebundenen Tiere ausgewachsen und nicht verstümmelt sind: Beweis ist dafür, daß sie zeugungsfähig sind und Vollreife und Dahinschwinden besitzen – also hätten sie auch die organischen Teile für die Fortbewegung. Aber auch nicht der überlegende Teil und der sogenannte Geist ist die Veranlassung für die Bewegung, denn der betrachtende Geist betrachtet nichts, was sich auf das Handeln bezieht, und sagt nichts aus über zu Meidendes oder zu Erstrebendes, während Bewegung immer dem angehört, der etwas meidet oder erstrebt. Aber auch wenn der Geist ein solches betrachtet, gibt er nicht schon den Befehl zu meiden oder zu erstreben; z. B. denkt er oft an etwas Furchtbares oder Angenehmes, befiehlt aber nicht sich zu fürchten, doch das Herz | wird erregt, und wenn es etwas Angenehmes ist, ein anderer Teil. Ferner: auch wenn der Geist einem gebietet und die Überlegung die Anweisung gibt, man solle etwas meiden oder erstreben, wird man nicht in Bewegung gesetzt, sondern man handelt nach seiner Begierde wie der Unbeherrschte. Und überhaupt sehen wir, daß, wer im Besitz der Arzneikunst ist, nicht heilt, da etwas anderes die Entscheidung darüber hat, gemäß dem Wissen zu handeln, nicht das Wissen selber. Aber auch nicht das Streben entscheidet über diese Bewegung. Die Beherrschten tun trotz allem Streben und Begehren nicht das, wonach sie streben, sondern sie folgen der Vernunft.

10. Nun aber scheinen doch diese beiden die Bewegung zu bewirken: Streben oder Vernunft (Geist), wenn man die Vorstellung als eine 10
Denktätigkeit betrachtet. Denn viele folgen nicht dem Wissen, sondern den Vorstellungen, und die andern Lebewesen besitzen weder Denk-
5 tätigkeit noch Überlegung, sondern nur Vorstellung. Also diese beiden veranlassen die Ortsbewegung, Vernunft und Streben, und zwar die Vernunft, die um eines Zweckes willen überlegt, die praktische Vernunft. Sie unterscheidet sich von der theoretischen durch den Zweck, wenn 15
sich ja auch alles Streben auf einen Zweck richtet; denn das, worauf
10 das Streben geht, ist der Ausgangspunkt der praktischen Vernunft; der Endpunkt ist der Anfang des Handelns. Und so erscheinen mit Grund die Bewegungsantriebe als diese zwei, als Streben und praktisches Denken, und deswegen bewegt das Denken, weil sein Ausgangspunkt das Erstrebte ist. Aber auch wenn die Vorstellung bewegt, 20
15 bewegt sie nicht ohne Streben. So ist also das Bewegende etwas Einheitliches, das Strebevermögen. Wenn es nämlich zwei wären, die Vernunft und das Streben, würden sie dank einer gemeinsamen Art (Form) bewegen. Nun aber scheint die Denkkraft nicht ohne Streben zu bewegen – denn der Wille ist ein Streben; wenn man sich aber nach
20 der Überlegung bewegt, bewegt man sich auch nach dem Willen –, das Streben aber bewegt auch entgegen der Überlegung; denn die 25
Begierde ist eine Art Streben. Alle Vernunftentscheidung ist richtig, Streben aber und Vorstellung richtig und unrichtig. Deshalb ist gemeinsamer Ausgangspunkt (Prinzip) das Erstrebte, aber dieses ist
25 entweder das Gute oder das scheinbar Gute, doch nicht jedes Gute, sondern nur das sich im Handeln verwirklichende; im Handeln sich verwirklichend ist das Gute, das so, aber auch anders sein kann. 30

Daß nun dieses Vermögen der Seele, das sogenannte Streben, die Bewegung bewirkt, ist klar. Für diejenigen, | die Seelenteile unter- 433 b
30 scheiden, gibt es, wenn sie diese nach dem Vermögen unterscheiden und trennen, eine ganze Menge: den ernährenden, wahrnehmenden, denkenden, überlegenden und dazu den strebenden Teil. Diese sind voneinander stärker verschieden als der begehrende und der mutvolle. Da nun die Strebungen einander entgegengesetzt sind, und zwar dann, 5
35 wenn Überlegung und Begierden entgegengesetzt sind, und da dies bei den Wesen vorkommt, die den Zeitsinn haben – die Vernunft heißt wegen des Zukünftigen nach der einen Richtung ziehen, die Begierde wegen des Jetzigen nach der anderen; das jetzige Angenehme scheint ihr nämlich schlechthin angenehm und gut zu sein, weil sie

das zukünftige nicht sieht –, so gibt es der Art nach ein Bewegendes, das Strebende als Strebendes, – als allererstes aber das Erstrebte; dieses bewegt, ohne bewegt zu sein, dadurch, daß es gedacht oder vorgestellt wird –, der Zahl nach aber gibt es mehrere bewegende Kräfte.

Da es dreierlei gibt, einmal das Bewegende, zweitens das, womit es bewegt, dazu drittens das Bewegte, und da das Bewegende ein doppeltes ist, das eine unbewegt, das andere bewegend und bewegt, wobei das sich im Handeln verwirklichende Gute das Unbewegte ist, das Strebende aber das Bewegende und Bewegte – denn insofern es strebt, bewegt sich das Strebende, und das Streben ist eine Art Bewegung oder Betätigung –, das Lebewesen aber das Bewegte ist, und das Werkzeug, womit das Streben bewegt, schon körperlich ist; deshalb ist bei den dem Körper und der Seele gemeinsamen Tätigkeiten darüber zu handeln; um es gleich jetzt zusammenfassend zu sagen, ist das bewegende Werkzeug ein solches, bei dem Anfang und Ende zusammenfallen, wie die Türangel. Da ist das Ende und der Anfang das Konvexe (Wölbung) und Konkave (Höhlung); deswegen ruht das eine, während das andere bewegt wird, dem Begriffe nach verschieden, räumlich aber ungetrennt. Denn alles wird durch Druck und Zug bewegt. Deshalb muß wie in einem Kreis etwas stillstehen und davon aus die Bewegung ihren Anfang nehmen. Im ganzen nun gilt, wie bemerkt: insofern als ein Lebewesen ein Strebevermögen hat, bewegt es sich selbst. Ein Strebevermögen hat es aber nicht ohne Vorstellung; jede Vorstellung ist entweder mit Denken oder sinnlicher Wahrnehmung verbunden; an der zweiten haben auch die andern Lebewesen (die Tiere) teil. **11.** Man muß weiter prüfen, was bei den unvollkommenen Tieren, bei | denen einzig der Tastsinn als Wahrnehmungsvermögen vorhanden ist, das Bewegende ist, ob bei ihnen Vorstellung vorhanden sein kann und Begierde oder nicht. Schmerz und Lust scheinen ihnen zuzukommen; dann aber notwendig auch Begierde. Wie aber könnte ihnen Vorstellung zukommen? Oder, wie sie sich in vager Weise bewegen, sind auch Begierde und Vorstellung zwar vorhanden, aber nur in vager Weise. – Die mit sinnlicher Wahrnehmung verbundene Vorstellung findet sich, wie bemerkt, auch bei den andern Lebewesen, während die mit Planung verbundene den mit Überlegung begabten zukommt. Denn ob sie dies oder jenes tun sollen, ist schon die Sache ihrer Überlegung, und sie müssen mit einem einheitlichen Maßstab messen, denn sie gehen dem Größeren nach. Also können sie aus mehreren Vorstellungen eine einheitliche machen, und dies ist der Grund dafür,

daß etwas (ein Lebewesen) keine Meinung zu haben scheint, weil es die aus einem Schluß hervorgehende Vorstellung nicht hat. Deshalb hat das bloße Streben nichts Planendes. Es (dieses Streben) besiegt zuweilen den Willen und bewegt, bald aber dieses jenes, wie eine 5 Kugel eine andere Kugel wegstößt, das eine Streben das andere Streben im Falle der Unbeherrschtheit; von Natur aber hat immer das obere Streben (der Wille) mehr Macht und bewegt. So bewegt sich im 15 ganzen das Streben in drei Läufen. Das Erkenntnisvermögen aber bewegt sich nicht, sondern ruht. Da die eine Annahme und Über- 10 legung allgemein, die andere für den einzelnen Fall gilt – die eine sagt aus, daß ein bestimmter Mensch ein Bestimmtes tun muß, die andere also, daß dieses ein Bestimmtes ist und ich ein bestimmter Mensch –, so bewegt nun die zweite Meinung, nicht die 20 allgemeine, oder beide; aber die eine bleibt eher in Ruhe, die an- 15 dere nicht.

12. Notwendig hat jedes Wesen, das lebt, die Ernährungsseele, und es hat sie von der Geburt bis zum Tode. Denn was entstanden ist, muß Wachstum, Reife und Dahinschwinden haben; dies aber ist ohne 25 Ernährung unmöglich. So muß also das Vermögen der Ernährung in 20 allem sein, was wächst und dahinschwindet, nicht aber notwendig in allem Lebenden das Wahrnehmungsvermögen. Denn weder können Wesen mit einfachem Körper den Tastsinn haben noch diejenigen, die nicht fähig sind, die Formen ohne Materie aufzunehmen. Das Lebe- 30 wesen aber muß notwendig das Wahrnehmungsvermögen haben, wenn 25 die Natur nichts vergebens schafft. Denn alles Natürliche ist um eines Zweckes (Zieles) willen da, oder es wird Begleiterscheinung des Zweckes sein. Da nun jeder der Fortbewegung fähige Körper ohne Wahrnehmungsvermögen zugrunde ginge und | nicht zum Ziel gelangte, worin 434 b die Leistung der Natur liegt, denn wie fände er seine Nahrung? – den 30 ortsgebundenen Wesen steht das (als Nahrung) zu Gebote, aus dem sie herausgewachsen sind, aber unmöglich kann ein Körper, der nicht ortsgebunden, aber zeitlich entstanden ist, zwar Seele und urteilenden Geist, aber kein Wahrnehmungsvermögen besitzen; doch ebenso unmöglich ist es für den unentstandenen; warum sollte er kein Wahr- 5 35 nehmungsvermögen besitzen? entweder wäre dies für die Seele günstiger oder für den Körper; nun aber ist keines von beiden der Fall, denn die Seele würde deswegen nicht in höherem Maße denken, der Körper in nichts besser daran sein – also hat kein Körper, der nicht ortsgebunden ist, Seele ohne Wahrnehmungsvermögen.

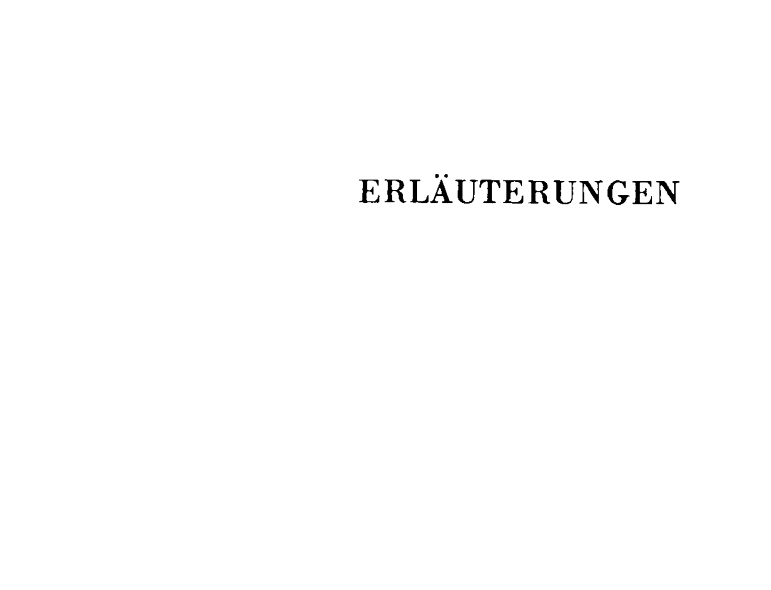
Aber wenn der Körper Wahrnehmungsvermögen hat, dann muß er entweder einfach oder gemischt sein. Unmöglich aber einfach; denn er würde so nicht den Tastsinn haben; aber er muß diesen haben. Das wird aus folgendem klar. Da das Lebewesen ein beseelter Körper ist, jeder Körper aber tastbar ist, tastbar aber das durch den Tastsinn Wahrnehmbare, muß auch der Körper des Lebewesens tastbar sein, tastfähig aber, wenn das Lebewesen erhalten bleiben soll. Denn die andern Sinne nehmen mittels anderer Dinge (als Medien) wahr, nämlich Geruch, Gesicht, Gehör. Das Lebewesen wird, wenn es beim Berühren keine Wahrnehmung hat, nicht das eine meiden, das andere greifen können und wird in diesem Falle nicht erhalten bleiben können. Deshalb ist auch der Geschmack etwas wie der Tastsinn. Er betrifft die Nahrung; der tastbare Körper aber ist Nahrung. Schall, Farbe und Geruch dagegen nähren nicht und bewirken weder Wachstum noch Hinschwinden. So muß auch der Geschmack etwas wie der Tastsinn sein, weil er die Wahrnehmung des Tastbaren und Nährenden ist. Diese beiden Sinne sind also dem Lebewesen notwendig, und es ist klar, daß kein Lebewesen ohne Tastsinn sein kann. Die andern Sinne dienen dem Wohlsein, und notwendig kommen sie nicht schon einer beliebigen Gattung der Lebewesen zu, sondern nur einigen, wie jener, die der Fortbewegung fähig ist. Wenn diese erhalten bleiben soll, muß sie nicht nur durch Berührung wahrnehmen, sondern auch aus der Ferne. Das dürfte der Fall sein, wenn sie mittels eines Mediums wahrzunehmen vermag, indem jenes durch den Gegenstand der Wahrnehmung eine Einwirkung erleidet und bewegt wird, sie (diese Gattung der Lebewesen) durch das Medium. Wie nämlich das örtlich Bewegende bis zu einer gewissen Grenze eine Veränderung bewirkt und das, was ein anderes stößt, bewirkt, daß auch dieses ein anderes stößt, und wie die Bewegung vermittelt wird und das erste Bewegende, ohne gestoßen zu werden, stößt, das Letzte nur gestoßen wird, ohne zu stoßen, das Mittlere aber beides tut | – und es gibt viele Mittelglieder –, so auch das Bewegende bei der Umwandlung, abgesehen davon, daß es die Umwandlung so durchführt, daß der betroffene Gegenstand am selben Orte bleibt, wie wenn man in Wachs drückt: das Wachs wird soweit in Bewegung gesetzt, wie man drückt; der Stein bewegt sich nicht; das Wasser aber weithin, und am weitesten bewegt sich die Luft und wirkt und leidet, wenn sie verharrt und eine Einheit ist. Deshalb soll man auch bei der Reflektierung nicht annehmen, daß der ausgehende Sehstrahl reflektiert wird, sondern daß die Luft von der Gestalt und der Farbe eine Einwir-

kung erleidet, solange sie eine Einheit ist. Bei einem glatten Gegenstand ist sie einheitlich. Deshalb bewegt sie ihrerseits das Auge, wie wenn im Wachs der Eindruck durchgegeben würde bis zum andern Ende.

13. Daß der Körper des Lebewesens nicht einfach sein kann, z. B. aus Feuer oder Luft, ist klar. Denn ein Lebewesen vermag ohne den Tastsinn keinen andern Sinn zu besitzen. Denn wie bemerkt, ist jeder beseelte Körper mit Tastfähigkeit begabt. Die andern Elemente außer der Erde könnten zwar zu Sinneswerkzeugen werden, alle solche aber bewirken die Wahrnehmung dadurch, daß sie noch mittels eines andern wahrnehmen und durch Medien. Der Tastsinn aber besteht darin, daß er die Dinge selbst abtastet, deshalb hat er auch diesen Namen. Freilich auch die andern Sinneswerkzeuge nehmen durch Berührung wahr, aber mittels eines andern, der Tastsinn allein, wie es scheint, durch sich selbst. Und so kann keines dieser Elemente der Körper eines Lebewesens sein. Aber auch von Erde kann er nicht sein. Denn der Tastsinn ist sozusagen die Mitte von allen tastbaren Gegenständen, und dieses Sinneswerkzeug kann nicht nur die Unterschiede der Erde aufnehmen, sondern auch die des Warmen und Kalten und alles andern Tastbaren. Und deswegen nehmen wir mit den Knochen und Haaren und ähnlichen Teilen nicht wahr, weil sie aus Erde sind, und | die Pflanzen haben deswegen keine Wahrnehmung, weil sie aus Erde sind. Ohne den Tastsinn aber kann kein anderer Sinn bestehen, und dieses Sinneswerkzeug gehört weder zur Erde noch sonst zu einem Element.

Es ist also klar, daß nur beim Verlust dieses Sinnes die Lebewesen sterben müssen. Weder kann diesen besitzen, was kein Lebewesen ist, noch braucht ein Lebewesen einen andern zu besitzen als diesen. Und deshalb zerstören die übrigen Sinnesgegenstände durch das Übermaß das Lebewesen nicht, nämlich Farbe, Schall und Geruch, sondern bloß die Sinneswerkzeuge, es sei denn nebenbei, wenn z. B. mit dem Schall ein Stoß oder Schlag erfolgt, und von den Lichterscheinungen und dem Geruch wird anderes in Bewegung gesetzt, was durch Berührung zerstörend wirkt. Auch der Nahrungssaft zerstört, insofern er zugleich nebenbei tastbar ist. Aber das Übermaß des Tastbaren, z. B. des Warmen, Kalten, Rauhen, vernichtet das Lebewesen. Denn das Übermaß von jedem Wahrnehmbaren vernichtet das Sinneswerkzeug, und so auch das Tastbare den Tastsinn; durch ihn aber ist das Lebewesen bestimmt. Denn wie nachgewiesen wurde, kann ohne den Tastsinn kein Lebewesen bestehen. Deshalb zerstört das Übermaß des

Tastbaren nicht nur das Sinneswerkzeug, sondern auch das Lebewesen,
20 weil es nur den Tastsinn notwendig hat. Die andern Sinne hat das Lebewesen, wie bemerkt, nicht um seines Daseins, sondern des Wohlseins willen: so das Gesicht, weil es in der Luft und im Wasser und überhaupt im Durchsichtigen lebt, um zu sehen, den Geschmack wegen 5 des Angenehmen und Unangenehmen, damit es jenes in der Nahrung bemerke und begehre und sich hinbewege, das Gehör, daß ihm etwas angezeigt werde.



ERLÄUTERUNGEN

EINLEITUNG

1

Die Stellung der Schrift über die Seele in den Werken des Aristoteles

Wer von der zugänglichsten Schrift des Aristoteles, der am Ende seines Lebens sorgfältig redigierten Nikomachischen Ethik, an das Werk über die Seele herantritt, wird seine Erwartungen nicht ganz erfüllt sehen. Aus der EN lernt er, wie der Mensch, mit der praktischen Vernunft begabt, im Ansturm der seelischen Regungen die richtige Mitte sucht, um sich nicht in die Extreme drängen zu lassen; er erkennt sich und andere in den Typen von Tugenden und Lastern und ebenso in den Lebensformen des genießerischen, des politischen und des theoretischen Menschen; er läßt sich begeistern vom Glück des betrachtenden Denkens, durch welches der Mensch Abbild der seligen freudevoll wirkenden Gottheit wird. Die wirkende Leistung (*ἐνέργεια*) des Menschen stellt die Ethik in den Mittelpunkt, die Leistung, welche das geordnete Zusammenleben der Menschen ermöglicht und welche den Sinn der Welt zu erschließen geeignet ist. Ethik und zugehörige Politik sind ohne Plato nicht zu verstehen. Auf der Höhe des Lebens, gerade zu der Zeit, als Aristoteles in seine Schule eintrat (367 v. Chr), feierte er im Theätet gegenüber der Vielgeschäftigkeit der Demagogen, die Muße, die den Menschen die Ideen, die Normen des Seins und Sollens, zu erkennen erlaubt. Und er fügt hinzu (176a ff.): „Man muß versuchen, von hier möglichst schnell dorthin, zum Göttlichen, zu fliehen. Flucht ist Angleichung an Gott, soweit es möglich ist; Angleichung ist, gerecht und fromm zu werden mit Einsicht . . . Die Erkenntnis davon ist wahre Weisheit und Tugend."

In der Seelenschrift des Aristoteles fehlt fast ganz das Bild des Menschen, der sich geistig formt, fehlt sein Ruhm und seine Gefährdung, – je nachdem er der Vernunft folgt oder nicht. Die Schrift ist primär dem Menschen als Wesen der Natur, als höherem Tier gewidmet. Gewiß, auch hier kann von einer Leistung der Seele gesprochen werden, aber sie liegt im Vollzug der psychophysischen Prozesse; denn nicht als allein und frei waltend ist die Seele gesehen, sondern als dem Körper verhaftet und ihn organisch gestaltend. Nach dem Vorwort der Meteorologie will Aristoteles nach der Physik und den Schriften über den Himmel, über Entstehen und Vergehen und nach Vollendung der Meteorologie an die Betrachtung der Tiere und Pflanzen (auch an die des Menschen, Meteor. IV 390b 21) herantreten. Und im schönen Schluß des ersten Buches über die Teile der Tiere hebt er ab von der Philosophie um das Göttliche, um den ehrwürdigen Naturbereich des Himmels und des wandellosen Äthers, die Beschäftigung mit Pflanzen und Tieren, der belebten Natur (*ζωϊκὴ φύσις*), deren Nähe, Kenntlichkeit und Vertrautheit ihrer Wissenschaft, der an sich höheren gegenüber, einen Vorteil gibt (De part. anim. 644b 29). Prinzip aber der Tiere (und

Pflanzen, könnte es heißen) ist die Seele, bemerkt Aristoteles gleich am Anfang De an. 402a 6. Aber diese Seele steht in einem festen Zusammenhang mit dem Körperlichen. Schon die Physik betont die Abhängigkeit des Menschen von der Umwelt (περιέχον), VIII 253a 12ff.; 259b 11. So steht er da als passiv bestimmt von äußeren Einwirkungen, um leben zu können, um sein Dasein zu erfüllen. Ausdrücklich rechnet Aristoteles die Psychologie zur Naturwissenschaft (so daß es folgerichtig ist, wenn sein Schüler Theophrast seine Psychologie als einen Bestandteil der Physik gegeben hat, vgl. Themistios 108, 11); so in der Schrift selber mit näherer Begründung 403a 27ff.; und ganz ähnlich auch in De part. anim. I 641a 22ff.; 29ff. Das Lebewesen hat seine Form, die der Form und Leistung etwa eines Dreifußes entspricht (641a 32), und diese Form, die nicht abtrennbar ist von der Materie, heißt bei lebenden Wesen Seele. Der Physiker aber, bemerkt Aristoteles schon in der Physik II, einem Buch, das er nach Platos Tod (347 v. Chr.), als er im Assos weilte, verfaßt haben mag, gibt sich ebenso mit der Form ab wie mit der Materie (194a 17ff). Und eben Phys. 193b 6 wird es ausgesprochen, daß Natur (φύσις) auch die nur gedanklich abtrennbare Gestalt oder Form ist, die Wesenheit, die in sich das Prinzip der Bewegung haben kann; und schon ganz im Sinn der Seelenschrift Buch II ist bemerkt, daß der Mensch die Verbindung von Materie und Form (= Seele) ist. So auch in der noch etwas älteren Stelle – dazu Theiler[3] 98.101 – Met. XII 1070a 25; 1071a 3 nach der ausführlichen Behandlung von Materie und Form, die auch den Bewegungsantrieb in sich enthält; 1075b 35. Nur gedanklich abtrennbar (ähnliche Audrücke De an. 413b 14; 429a 12) ist die Form im Gegensatz zur platonischen Idee. Für den Plato des Phaidon (79d) war die Seele nah verwandt dem Immerseienden der Idee (vgl. auch 106d Form des Lebens, εἶδος τῆς ζωῆς), Zeuge des Reiches des Seins in unserer Welt, nach dem diese ein Sehnen hat (75a, von Aristoteles im frühen Phys. I 192a 18 verwendet). Nun wirkt also die Form nur noch mit und in der Materie; sie wirkt, so daß sie selbst Betätigung, Verwirklichung (ἐνέργεια) heißen kann (Fortsetzung der ethischen ἐνέργεια, durch die der Mensch sein Wesen verwirklicht und erfüllt) oder auch Erfüllung (ἐντελέχεια). Freilich bemerkt Aristoteles (und korrigiert so die Platoferne) an den schon genannten Stellen De part. anim. I 641a 22.28 und De an. 403a 28, daß der Naturforscher vielleicht nicht über die ganze Seele handelt; also nur ein Teil der Seele, die Seele als Natur, könnte diese Bedeutung als Wesenheit haben, die zugleich Bewegungskraft ist (sowie nach Met. XII 1070b 33 die bewegende Kraft des Arztes mit der Gesundheit zusammenfällt) und Ziel. Es sind drei von den vier Gründen, Prinzipien, von Phys. II 194b 23ff. und Met. I 983a 24ff.; die Materie, das vierte Prinzip, ist nach De part anim. 641a 33 nur der Möglichkeit nach die Form. Wenn aber der Physiker über die ganze Seele handeln sollte, gäbe es neben der Naturwissenschaft keine höhere Philosophie. Oder mit der Ausdrucksweise von Met. VI 1026a 5ff.: „Auch die Betrachtung einer Art Seele liegt dem Physiker ob, soweit sie nicht ohne Materie ist. Also ist die Physik betrachtende Philosophie; aber auch die Mathematik, . . . und wenn es ein Ewiges und Unbewegtes und Abtrennbares (d. h. also Überphysisches) gibt, so ist als dritte der betrachtenden Philosophien die Theologie da.“ Dann a 27: „Wenn es keine Wesenheit gibt, abgesehen von der von Natur bestehenden, ist die Physik die erste Wissenschaft; wenn es aber eine unbewegte Wesenheit gibt, gibt es eine ursprünglichere Wissenschaft, die Erste Philosophie.“ In De part. anim. 641a 34ff. ist die Begründung bezeichnend; gehört der Geist zur Seele, die das Arbeitsgebiet des Physikers ist, dann gibt es neben der

Physik keine andere Philosophie; denn der Geist (als Teil der Seele) richtet sich auf das Denkbare, das intellegible Sein, und derselben Wissenschaft liegt die Betrachtung der beiden Korrelata ob, der Intelligenz und des Intellegiblen. Aber über aller seelischen Bewegungskraft, dem Kennzeichen der Natur, — so geht es weiter — steht das denkende Prinzip (*νοητικόν*). Wie es also jenseits der Physik, der Wissenschaft der bewegungsfähigen Substanzen, die Metaphysik gibt für die bewegungslose geistige Wesenheit (den *νοῦς*, den dynamischen Erben der platonischen Idee), so hinter der Psychologie eine Metapsychologie.

Bis zu einem gewissen Grade ist damit beantwortet, warum Aristoteles in der Psychologie nicht eigentlich die wirkende Kraft des freien Geistes behandelt. Die Schrift ist wie bemerkt der notwendige Grund der biologischen Werke. Bevor Aristoteles die Systematik der Tierkunde (und wie er plante, auch der Pflanzenlehre; denn auch die Pflanze hat Seele) angriff, mußte er die Seele selbst darstellen. An diese Darstellung schlossen sich dann die sogenannten Kleinen Naturschriften an, auf die zum voraus schon De an. 420b 21; 421a 6; 432b 11ff. hinweist. Sie bestehen aus den Abhandlungen über Wahrnehmung und Wahrgenommenes (De sens.); über Gedächtnis und Erinnerung (De mem.); über Schlaf und Wachen (De somn.); über die Träume (De insom.); über Traummantik (De divin.); über Lang- und Kurzlebigkeit (De longaev.); über Jugend und Alter, Leben und Tod (De juv.) mit: über Ein- (und Aus-) atmen (De respir.). Die vier hervorgehobenen Paare nennt er in der Einleitung (436a 12ff.), bemerkt, daß der Naturforscher auch über Gesundheit und Krankheit zu handeln habe, und so würde der Naturwissenschaftler mit Medizin schließen, der Mediziner mit Naturwissenschaft beginnen. Dieser Gedanke wird am Schluß der Reihe (480b 1) wieder aufgenommen. Aristoteles selber hat also die Reihe als geschlossenes Ganzes aufgefaßt. Viele der Themen sind schon in De an. berührt worden, und De an. wird denn auch immer wieder zitiert, z. B. De sens. 436b 10. 14; De mem. 449b 31; De somn. 454a 12; De insom. 459a 15; De juv. 467b 13; De respir. 474b 11. Eine feste Trennung des Inhaltes läßt sich nicht durchführen, nur behält die Seelenschrift gerade in ihrer Aufteilung auf die einzelnen Seelenteile für Ernährung, Wahrnehmung, Vorstellung, Denken und Ortsbewegung das Wesen der Seele im Mittelpunkt, läßt die psychophysischen oder gar physiologischen Einzelvorgänge nicht im gleichen Maße zur Hauptsache werden[1].

[1] Aristoteles hat, wie bemerkt, die Kleinen Naturschriften als geschlossenes Werk angesehen, doch sind die einzelnen Teile auch wieder halbwegs selbständig, und so kann De somn. 457b 29 *ἐν ἄλλοις* auf De sens. 438b 29 zurückweisen und De juv. 469a 23 *ἐν ἑτέροις* auf De sens. 439a 1. Andererseits kann der Titel De sens. nach antikem Brauch für die ganze Reihe eintreten, und so weist De part. anim. II 656a 29 *διώρισται πρότερον ἐν τοῖς περὶ αἰσθήσεως* auf die gleich nach De an. geschriebene Stelle De sens. 439a 1 zurück, aber noch etwas genauer auf De juv. 469a 12 (vgl. De part. anim. 656a 30 *αἱ δύο φανερῶς ἠρτημέναι πρὸς τὴν καρδίαν εἰσίν, ἥ τε τῶν ἁπτῶν καὶ ἡ τῶν χυμῶν* [*αἴσθησις*] und De juv. 469a 12 *δύο φανερῶς ἐνταῦθα* [zum Herzen] *συντεινούσας . . τήν τε γεῦσιν καὶ τὴν ἁφήν·* auf die zweite Stelle weist auch eher De gen. anim. I 781a 20 *οἱ πόροι τῶν αἰσθητηρίων πάντων, ὥσπερ εἴρηται ἐν τοῖς περὶ αἰσθήσεως, τείνουσι πρὸς τὴν καρδίαν*). Einen Mischtitel gibt De part. anim. 653a 19 *ἔν τε τοῖς περὶ αἰσθήσεως καὶ περὶ ὕπνου διωρισμένοις*, wo die Schrift De somn. z. B. 457b 24ff. gemeint ist. Zwar hat man schon in derselben Schrift über den Schlaf 455b 34

Die Seelenschrift darf an den Anfang der zweiten athenischen Zeit, als Aristoteles eine eigene Schule gegründet hatte, gesetzt werden. Damals entluden sich gewaltige Energien, die angesammelt waren. Auch z. B. die Metaphysik und Politik wurden damals neu in Angriff genommen (Theiler[3] 101). Anschließend, gegen 330, dürften die Kleinen Naturschriften, die Abhandlung De mot. anim. und De part. anim. entstanden sein; noch später, um 325, das langgeplante, aber erst zuletzt niedergeschriebene Werk De gen. anim. Die Gegner dieser Chronologie, mit der im wesentlichen Jaeger recht behält, glauben, die Auffassung der Seele als Form, als Betätigung, (*ἐνέργεια*), Erfüllung (*ἐντελέχεια*) des Körpers im zweiten Buch von De an. müsse jünger sein als die Stellen gerade auch in den Kleinen Naturschriften, in denen Seele und Körper unbedenklich gegenübergestellt sind und vom Körper als Träger der

ὅτι ἡ τῆς αἰσθήσεως ἀρχὴ γίνεται ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ μέρους . . . ἀφ' οὗπερ καὶ ἡ τῆς κινήσεως, διώρισται πρότερον ἐν ἑτέροις auf De part. anim. III 665 a 11 sich beziehen lassen wollen; aber das kann nicht richtig sein, denn schon De part. anim. II 647 a 24 bemerkt, daß vom Herzen als Sitz der *αἰσθητική, κινοῦσα, θρεπτικὴ δύναμις* früher *ἐν ἑτέροις* gehandelt sei; beide Stellen müssen also auf eine noch ältere zurückgehen; ein ganz entsprechende ist nicht erhalten; aber die nach De an. geschriebene Abhandlung De mot. anim. setzt 702 b 16, 703 a 14 die *ἀρχὴ τῆς ψυχῆς τῆς κινούσης* in die Mitte; das Herz ist gemeint, und das Herz mit den *ἀρχαὶ τῶν αἰσθήσεων* kommt dort 703 b 24 vor, und was das Ernährungsvermögen anbelangt, könnte der Rückweis in De part. anim. schon auf De juv. 469 a 5 f. 25 ff. zielen. Es zeigt sich aus den Zitaten, daß De part. anim. nahe steht, und viele Lehrpunkte, besonders auch die Hervorhebung des Herzens, das nun in der physiologischen Betrachtungsweise statt der Seele die Hauptrolle bei den Lebensvorgängen übernimmt, verbinden dieses Werk mit den Kleinen Naturschriften. Es gehört also auch in spätere Zeit als die Seelenschrift, und die Überlegungen aus dem ersten Buch, die berührt wurden, sind Bestätigung dafür. Möglich ist, daß Aristoteles gleichzeitig an beiden Werken arbeitete, oder umschichtig, wie sich Thielscher 247 ausdrückte. Im ganzen bezieht sich Aristoteles lieber von De part. anim. auf die Kleinen Naturschriften (z. B. 659 b 14; 669 a 4; 696 b 1; 697 a 23 auf De respir.), aber er konnte begreiflicherweise, wenn er einmal einen Punkt in De part. anim. genauer ausgearbeitet hatte, einen Hinweis in den Kleinen Naturschriften geben. So verweist er De juv. 468 b 32 ff. gleich auf zwei getrennte Stellen aus De part. anim. III 665 b 15 und II 650 a 33, vielleicht – doch es steht nur ein *καθ' αὑτὰ τὴν ἐπίσκεψιν εἴληφεν* – De juv. 477 b 12 auf De part. anim. II 648 b 2 ff. In andern Fällen, etwa De insom. 458 a 16, dürfte ein Bezug nicht auf die sachlich ähnliche Stelle De part. anim. III 665 b 9 vorliegen (458 a 20 stellt eher erst De part. anim. III 4 in Aussicht), sondern auf die Anatomien (vgl. 666 a 9), wie umgekehrt De part. anim. 666 b 12 nicht auf De juv. 478 b 3 verweist, sondern auf Hist. anim. II 507 a 4. Wir gingen darauf ein, weil in neuerer Zeit vielfach (von Nuyens, Düring, Drossaart Lulofs, Roß[2] die Kleinen Naturschriften ganz oder zum Teil einer früheren Epoche im Leben des Aristoteles, den Wanderjahren in Assos, Mytilene, Pella (am Hofe König Philipps) von 347–335 zugewiesen wurden. Richtig ist, daß er in dieser Zeit viel Material für die Tier- und Pflanzenbiologie gesammelt hat, und denkbar ist, daß ein Teil der Hist. anim. damals niedergeschrieben wurde. Aber im ganzen erfolgte die Verarbeitung später (oder unterblieb, wie bei den Pflanzen).

Seele (De juv. 467b 15; 474a 28; 480a 24; damit vgl. auch De an. 403a 4) oder von einem beseelten Körperteil, Organ, insbesondere vom Herzen als Zentralorgan die Rede ist. Aber die Argumente sind nicht zwingend. Von ἐντελέχεια im geforderten Sinn spricht Aristoteles auch nicht in dem sicher späten De gen. anim., wo er z. B. De sens. und als älter De an. zitiert (V 779b 22); bei der biologischen Betrachtung mußte dieser philosophisch gewonnene Begriff gegenüber dem Herzen zurückstehen, und das Herz wird De an. 420b 26 gerade so erwähnt, daß man erkennt, wie es eine biologische Zukunft haben konnte. Damit wird auch unnötig, mit Düring und Roß eine verlorene Form von De an. anzunehmen. Die Schrift ist, wie sie vorliegt, von Aristoteles geschrieben, derart, daß die erste Niederschrift wenige Jahre darauf z. T. größere Zusätze erhielt (mit ⟨ ⟩ in der Übersetzung gekennzeichnet).

Der naturwissenschaftliche Standpunkt von De an. drückt sich auch darin aus, daß von alten Anschauungen fast nur die der Physiker (im ersten Buch) notiert werden; auf den Homerischen Seelenglauben etwa wird nicht eingegangen, auch nicht auf die Hervorhebung des hohen Geistes der Götter. Nur beiläufig (407b 22; 414a 22) wird die religiöse Seelenwanderungslehre gestreift, nur einmal (410b 28) auf eine orphische Vorstellung hingewiesen, doch nicht auf die Sünden- und Erlösungsdramatik, wie sie sich großartig in dem Vers ausdrückt: Enden den Kreis der Geburten, vom heillosen Dienste verschnaufen (*κύκλου τε λῆξαι καὶ ἀναπνεῦσαι κακότητος*, fr. 229 Kern). Auch Platos Forderung der inneren Trennung vom Körper wird nur nebenbei erwähnt (407b 2; 409a 29). Die grundlegende Erkenntnis Platos, in immer tieferer Begründung gewonnen in Apologie, Menon, Gorgias, Staat, Theätet, vom Gegensatz der Sinneswahrnehmung und der geistigen Erfassung gilt zwar selbstverständlich, aber die verschiedenen Seiten des Denkens sind nicht im einzelnen vorgeführt; sie standen schon in der älteren Ethik aus der Zeit von Assos. Da die drei mittleren Bücher der EE verloren sind – mit Ausnahme des nach EN versprengten Stückes über die Lust (VII 1152a 36ff.) –, lesen wir diese Ausführung jetzt nur in der Spätredaktion von EN VI 1139b 14ff. Der Geist ist eben in die Psychologie sozusagen nur hineingekommen, weil er bei den alten Physikern zusammen mit der Wahrnehmung behandelt war (427a 21). Wenn sie die Seele bald als sinnliches und geistiges Aufnahmeorgan, bald als bewegendes Prinzip betrachteten, so folgte ihnen im groben Aristoteles im zweiten und dritten Buch, nachdem er im ersten Buch diese beiden Seiten in den früheren Lehren dargestellt und kritisiert hatte, nur daß er nicht ausschloß, daß beide Seiten zusammen das Wesen der Seele ausmachen. Es ist interessant zu beobachten – der Kommentar wird darauf hinweisen –, daß Aristoteles nachträglich auch im ersten Buch die Verbindung der beiden Seiten einfügte; zuerst 404b 27–30, fortgesetzt durch 405a 4–b 29; dann in der Kritik 408b 32–409b 23 (noch bevor die eine Komponente über sinnliche und geistige Wahrnehmung behandelt war). Mit dieser Betrachtungsweise war gegeben, daß auch die emotionalen Regungen an die Wahrnehmung gehängt wurden (z. B. 403a 7; 414 b 4; 431a 10) und die reichen Möglichkeiten, die die platonische Seelenteillehre zur Erschließung des Innenlebens bot, nicht ausgenutzt sind. Freilich hat der alte Plato einmal (Tim. 86e) ein Stück antiethischer Psychophysik geboten, wenn er die Schlechtigkeit des Menschen auf den verdorbenen Körper zurückführt. – Ein Weiteres sei festgestellt: Aristoteles kritisiert zwar die Weltseele des Timaios (406b 26ff.) im Hinblick auf die Himmelsbewegung und, an der Stelle unerwartet, auf ihre Denkfähigkeit, aber die großartige Spekulation über die Seele als Ordnungs- und Lebenskraft (von

Aristoteles geteilt in seinem Frühdialog über die Philosophie, wo die Gestirne sich mit eigenem Willen bewegen, fr. 21) geht er nicht ein, wo der Phaidros und die Gesetze zu berücksichtigen gewesen wären, noch weniger etwa auf den Gedanken des Xenokrates fr. 15, daß im Himmel der Geist (Zeus), auf Erden aber die Weltseele (große Mutter) als Abspiegelung von Einheit (*Μονάς*) und Zweiheit (*Δυάς*) des mathematischen überhimmlischen Raumes herrschen; höchstens soll wohl De an. 411 a 9ff. über die Einzelseele hinausgreifen und an den vorsokratischen Gedanken von dem belebten Urstoff, der das All zum großen Weltlebewesen macht, erinnern (vgl. auch zu III 5 Ende). Zwar in Fortsetzung vorsokratischer Seelenauffassungen berücksichtigt Aristoteles in De an. auch die Ortsbewegung der Seele, schiebt sie aber dem Strebevermögen zu, das einem höchsten Erstrebten nachgeht, wie der Sternenhimmel nach der Metaphysik von der ewigen Sehnsucht nach dem geliebten unbewegt Bewegenden in Drehung versetzt wird. Aber es muß wohl Aristoteles einmal die Seele selbst als ein solches unbewegt Bewegendes aufgefaßt haben. In De an. gibt es kaum noch Spuren davon, nur daß einmal (415 b 21) – in einer großen Anmerkung – die Seele als Bewegungsprinzip erscheint, ebenso wie sie dort Wesenheit und Ziel ist; es sind ähnlich wie in De part. anim. I 641 a 27 drei von den vier Prinzipien von Physik II und Metaphysik I. Aber in einem Bericht des Macrobius im Kommentar zu Ciceros Traum des Scipio (II 14–16) ist Aristoteles die Lehre von der Seele als Prinzip der Bewegung zugeschrieben, das freilich im Unterschied zur platonischen Auffassung selber ruht. So finden sich bei Macrobius Berührungen mit der Polemik in De an. I 3f., worauf in einzelnen Fällen der Kommentar hinweist. Wenn bei Macrobius II 14, 30ff. Bewegung der Seele im Sinn der Ortsveränderung, des Entstehens und Vergehens und des Wachstums und Hinschwindens abgelehnt wird und es heißt, wenn die Seele sich selber vergehen ließe, sei sie nicht unsterblich (non erit immortalis), so liegt eine Beweisführung vor, die zur Seelenschrift nicht paßt, in der die Seele nicht unsterblich ist. O. Gigon hat in der Einleitung zur Übersetzung von De an. (S. 215f. 227) vermutet, daß bei Macrobius der aristotelische Frühdialog Eudemos benutzt ist. Freilich wären die Argumente von einem Neuplatoniker mit solchen aus erhaltenen Schriften in systematisierte Form gebracht und durch die Gegenthese ergänzt worden, wie etwa Philoponos bei der durch De an. 434 b 4 angeregten, aber für Aristoteles selbst wesenlosen Frage, ob die Gestirne sinnliche Wahrnehmung besitzen, ein Arsenal von platonischen und aristotelischen Stimmen antraf. Wenn Macrobius von Platonikern spricht (15,2), die ihm These und Antithese lieferten, so dürfen wir vielleicht an den einen Porphyrios denken, der in der Schrift gegen Boethos (bei Euseb. Praep. ev. XV 11) sich gegen Aristoteles wendet, weil er die Seele als Entelchie und gänzlich unbewegt darstellte. – Aber von Eudemos haben wir auch sonst einige Kunde, die z. B. von Jaeger und Gigon verwertet worden ist. Aristoteles schreibt, gewiß im Vorwort zum Dialog, sein Freund Eudemos von Kypros hätte, als er in der thessalischen Stadt Pherai schwer krank dalag, geträumt, er werde gesunden und in fünf Jahren heimgehen; im Kanpf um Syrakus – mit dem von Plato geliebten Dion – sei er nach fünf Jahren gefallen, und so sei er, indem seine Seele den Körper verließ, heimgegangen. Der Dialog muß wie Platos Phaidon von der Hoffnung auf Unsterblichkeit erfüllt gewesen sein; auch der kurz vorangehende Kriton 44b enthielt einen Traum, in dem eine schöne Frau zu Sokrates sagte: Möchtest am dritten der Tage die schollige Phthia erreichen (statt möcht ich, Ilias IX 363, wo Achill seine Heimat meint). Wie der Phaidon enthielt der Dialog

eine Polemik gegen die Annahme, die Seele sei eine Harmonie; in De an. 407b27ff. wird ausdrücklich auf die publizierte Kritik verwiesen; näheres ist als fr. 7 erhalten. Die Seele war eine gewisse Form (εἶδός τι, fr. 8), ähnlich wie im Phaidon, eine selbständige Wesenheit, nicht Form des Körpers wie in De an. Die in letzter Zeit öfters vertretene Meinung, Aristoteles hätte in früherer Zeit (im Dialog über die Philosophie) die Seele aus dem fünften Element entstehen lassen, ist abwegig; sie beruht auf einigen Cicerostellen (z. B. Tusc. I 22 und 65), in denen Platonisches mit Stoischem gemischt ist; vgl. Theiler[2] 131. – Fr. 5 legt den Grund dar, warum die Seele, wenn sie von drüben kommt (vgl. fr. 4 Abstieg der Seele, κάθοδος ψυχῆς), das dort Geschaute vergißt, wenn sie aber hier weggeht, dort eine Erinnerung hat an die hiesigen Erfahrungen; so vergesse man, wenn man von der Gesundheit in die Krankheit trete, selbst die Buchstaben, während im umgekehrten Fall nichts derartiges vorkomme. Und das berühmte fr. 6 versteht den alten Satz, daß es am besten sei, nicht geboren zu werden (Theognis 425ff., Bakchylides 5, 160, Herodot V 4, Sophokles Oed. Col. 1224ff.), aus dem Verlust an wahrem Wissen im Diesseits; es läßt den gefangenen Silen zu König Midas sprechen: „Mühseligen Dämons und schwerer Tyche Eintagswesen, was zwingt ihr mich auszusprechen, was ihr besser nicht wißt. Bei Unkenntnis der eigenen Gebrechen ist das Leben schmerzloser. Für die Menschen gibt es kein höchstes Gut, und am besten ist es für alle beiderlei Geschlechts, nicht geboren zu werden; das zweitbeste und am ersten Mögliche für die Menschen, geboren möglichst rasch zu sterben." Das Fragment aus Plutarch Consol. ad Apoll. 115dff. nach dem Akademiker Krantor; darauf angespielt bei Cicero Tusc. I 114; Consol. fr. 11 Müller bei Lactanz Inst. div. III 19, 14 mit richtiger Interpretation: hanc esse mortem quam nos vitam putemus, illam vitam quam nos pro morte timeamus. Das war wohl zwanzig Jahre vor De an. geschrieben. Unterdessen hatte Aristoteles seinen Begriff der Form, Leistung und Verwirklichung entwickelt, hatte ihn für die Erscheinungen der Natur genutzt. Plato seinerseits hatte eben zur Zeit, als Aristoteles den Eudemos schrieb, den kühnen Vorstoß einer Physik unternommen, einer Physik, in der er mit Einbezug von Chemie, Zoologie, Medizin usw. diejenige Demokrits aufnehmen und zugleich überwinden wollte, und hatte die von einem Demiurgen nach den ewigen Ideen geordnete Welt dargestellt. Nicht bloße Notwendigkeit der Materie herrscht, sondern freier technischer Geist – wie ihn Athen damals sah – schafft ein sinnvolles Gefüge. Das teleologische Zusammenwirken hat dann Aristoteles weiter verfolgt, auch in der Seelenschrift, in der etwa bei der Behandlung der Sinneswerkzeuge und der Atmung Plato berücksichtigt ist. Den göttlichen Demiurgen, die Personifikation der bewegenden Seelenkraft (so sah nun Plato, auch im Phaidros und in den Gesetzen, die Seele, und entsprechend ist er De an. 404a20ff. 406b26ff. eingeordnet, nicht etwa im Hinblick auf den früheren Phaidon 79d unter jene, die wie Empedokles Seele und Sein einander anglichen), hat er freilich ersetzt durch die Natur (φύσις); auch im Menschen und Tier ist die Seele φύσις geworden (De part. anim. I 641a25). Aber wie bemerkt, da wo Aristoteles den Menschen von der Beeindruckung durch die Außenwelt ledig sieht, wo er im Glück der Forschung und Betrachtung dem Zwang der Erde zu entfliehen scheint, da fühlt er sich auch über die Natur erhaben. Schon in der Mahnschrift zur Philosophie, dem Protreptikos, hatte er die Hoheit des betrachtenden Daseins dargestellt, in der Betätigung des Geistes das Leben gesehen (Protr. 58,5ff.); davon ist dann das Bild des göttlichen Geistes bestimmt: Denn des Geistes Betätigung ist Leben (ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, Met. XII 1072b26f.). Und wenn in der EE, die

mehr dem Praktischen hingegeben war, diese Saite nicht voll erklingt, die EN hat diesen zentral platonischen Gedanken von der Suprematie des Geistigen, der Aristoteles dauernd begleitete, in vollen Tönen hervortreten lassen, X 1177b19: „Die Betätigung des Geistes scheint an Hoheit hervorzustechen, da sie theoretisch ist, und über sich hinaus kein anderes Ziel zu erstreben und eine eigene vollkommene Lust (sie unterstützt die Betätigung) zu haben und die Unabhängigkeit, Muße und Mühelosigkeit innert menschlicher Grenze und alles, was dem seligen Wesen zugewiesen wird auf Grund solcher Betätigung“ (vgl. 1178b7ff.). In der Seelenschrift hat er erst einige Jahre nach dem ersten Niederschreiben, als er die Darlegung ergänzte, an zwei Stellen etwas deutlicher die absolute Besonderheit des Geistes hervorgehoben: 408b18–29, wo das betrachtende Denken (b 24) genannt ist, und in dem kurzen Kapitel III 5. Gewiß wurzelt dieses Lehrstück im Boden platonischen Philosophierens. Aber die Psychologie des Aristoteles ist nicht, wie es Jaeger in seinem Buche (355ff.) für möglich hielt, sozusagen an und um das dritte Buch mit seiner Lehre vom Geiste gebaut, sondern nachdem das Denken im Gefolge der den Hauptraum einnehmenden Wahrnehmung in die Psychologie hineingekommen ist, bedeuten die Partien über den Geist die letzten Formulierungen des Autors. Unendlich oft hat man gerade Kapitel III 5 von den alten Erklärern an über das arabische und lateinische Mittelalter hin bis heute zu verstehen versucht, das Kapitel, das ein beredtes Zeugnis ist für den platonischen Grundgedanken, daß das Umfassende der schöpferische und freie Geist ist.

Es kann nicht die Aufgabe der folgenden Anmerkungen sein, die ungeheure Nachwirkung des Aristoteles zu verfolgen; sie wollen auch weder die vorliegende Psychologie auf die Höhe unserer Zeit bringen, noch an den aristotelischen Lösungen weiter philosophieren. Aber so gut es bei großer Knappheit möglich ist, soll das Dokument eines großen Geistes textlich verstanden werden, weitgehend aus dem Gesamtwerk heraus. Auf Streitfragen der Erklärer wird kaum eingegangen, dargeboten, was für richtig gelten darf.

2

Inhaltszusammenfassung für den vorliegenden erweiterten Text

BUCH I

1 Einleitung

1a (bis 403 a 2) Methodische Vorbemerkungen

b Verhältnis von Seele und Körper (Psychophysik)

2 Doxographie

2a (bis 404 b 6) Seele als Bewegendes

b (bis 404b 27 bzw. 405a 4) Seele als Wahrnehmendes

c Seele als beides (wegen Feinteiligkeit)

3—5 Kritik
- 3 an Seele als Bewegendem
- 4a (bis 408a 28) an Seele als Harmonie
- 4b. 5a (bis 409b 23) an Seele als Feinteiligem
- 5b (bis 410b 15) an Seele als Wahrnehmendem
- 5c Einzelschwierigkeiten

BUCH II

1 Allgemeine Bestimmung der Seele

2. 3 Bestimmung durch Stufung der Seele

4 Ernährungsvermögen (mit Anmerkung über Wesen der Seele)

5—III 2 Wahrnehmungsvermögen
- 5 Möglichkeit und Wirklichkeit
- 6 Eigentümliche und andere Sinnesgegenstände
- 7—11 Die fünf Sinne
  - 7 Gesicht
  - 8 Gehör
  - 9 Geruch
  - 10 Geschmack
  - 11 Tastsinn
- 12 Wahrnehmungswerkzeug und Wahrnehmung

BUCH III

- 1. 2a Ablehnung eines 6. Wahrnehmungsvermögens
- 1a (bis 425a 13) physiologisch
- b beim Gemeinsinn
- 2a (bis 425b 25) bei Selbstwahrnehmung
- 2b (bis 426b 7) Wahrnehmungsvermögen als Möglichkeit des Wahrnehmbaren
- 2c Wahrnehmung zweier Eindrücke

3 Übergang zum Denkvermögen; Vorstellungsvermögen

4—8 Denkvermögen
- 4 in Parallele zum Wahrnehmungsvermögen
- 5 Der tätige Geist
- 6 Erkenntnis des Unteilbaren
- 7 Einzelfragen zur Erfassung verschiedener Objekte
- 8 Zusammenfassung über Wahrnehmung und Denken

9—11 Bewegungsvermögen
- 9a (bis 432b 13) Vorbemerkung über Seelenteilung
- b die nichtbewegenden Vermögen

10 Streben als Bewegendes und Bewegtes
11 irrationales und rationales Streben
12. 13. Nachtrag zum Ernährungs- und Wahrnehmungsvermögen; ihre Notwendigkeit; Wahrnehmung ohne und mit Medium.

3

Text, Kommentierung, Übersetzung

Der vorliegenden Übersetzung liegt die griechische Ausgabe von W. D. (Sir David) Ross, Oxford 1956 zugrunde (über sie Gnomon 1958, 443ff.). Wo von ihr abgewichen wurde durch die Wiederherstellung der Überlieferung oder die Annahme fremder und eigener Textvorschläge wird dies, von Kleinigkeiten wie der Interpunktion abgesehen, in den Anmerkungen notiert. Es kann vorkommen, daß Sätze in der Übersetzung fehlen, wenn sie für unecht angesehen werden: 430a 19–21; 433a 18f.; 434a 11. 28f.; 435b 24f.

Im ganzen ist es für die Übersetzung belanglos, daß die Handschriften in zwei Gruppen zerfallen, deren eine vom berühmten Aristoteleskodex E, dem Parisinus 1853, geführt wird, der zugleich der älteste ist (um 900 geschrieben). Die Ausgabe von Ross ist in starkem Maße der vortrefflichen von Aurel Förster, Budapest 1912, verpflichtet, der 10 griechische Handschriften zugezogen hat. Weder Förster noch Ross benutzten die arabischen, hebräischen, lateinischen (diese aus dem Griechischen oder Arabischen) Übersetzungen, von denen eine lateinische vereinzelt in der Ausgabe von Biehl (Teubneriana 1884. 1896, erneuert durch Apelt 1911. 1926) berücksichtigt ist; sie sind für die Textherstellung nicht von Belang. Über sie L. Minio Paluello, Autour d'Aristote, Louvain 1955, 217f. Eine arabische Übersetzung der Zeit um 900 ist von 'Abdurrahman Badawi, Kairo 1954 herausgegeben worden. Genau haben Förster und Ross auf die Lesungen der griechischen Kommentatoren geachtet in den Berliner Commentaria in Aristotelem Graeca. Es sind dies:
Alexander von Aphrodisias, berühmter weit wirkender Aristoteleskommentator unter Kaiser Septimius Severus. De anima liber cum mantissa, ed. Bruns, Suppl. II 1, 1887; Quaestiones (z. T. unecht), ed. Bruns, Suppl. II 2, 1892.
Themistios (4. Jh. n. Chr.) de anima, ed. Heinze V 3, 1899
Simplicius (Anfang 6. Jh.) de anima, ed. Hayduck XI, 1882
Joannes Philoponos (Anfang 6. Jh.) de anima, ed. Hayduck XV, 1897
Sophonias (14. Jh.) de anima, ed. Hayduck XXIII 1, 1883
Hinzuzunehmen Priscianus Lydus, Metaphrasis in Theophrastum, ed. Bywater, Suppl. I 2, 1886.

Angefügt seien hier noch: Averrois Cordubensis Commentarium magnum in Aristotelis de anima librum (lateinisch), ed. F. St. Crawford (Comm. Averr. in Arist. VI 1), Cambridge Mass. 1953.

Sancti Thomae Aquinatis in librum de anima commentarium ed. Pirotti, Turin 1925. Übersetzt von Alois Mager, Thomas von Aquin, Die Seele, Wien 1937.

Daß die richtige Lesart nur bei einem der griechischen Kommentatoren steht, deren Text doch, von Sophonias abgesehen, älter als der einer Handschrift ist, kommt äußerst selten vor. Die antike Kommentierung ist oft scharfsinnig, für uns

aber unverbindlich und von größerer Wichtigkeit nur, wenn uns sonst verlorenes Erklärungsmaterial benutzt ist, z. B. von Theophrast, dem Nachfolger des Aristoteles, der aber nicht unbedingt als Orakel seines Meisters gelten kann.

Von neuen kommentierten Ausgaben seien folgende genannt:

A. Torstrik, Aristotelis de anima, Berlin 1862. Das Werk eines großartigen Kritikers, bewundernswert ebenso durch Knappheit wie durch unversiegliche Erfindung in der Behandlung schwieriger Stellen. Grundsätzlich richtig ist bei ihm der Gedanke von zwei Auflagen des Werkes über die Seele.

F. Ad. Trendelenburg, ed. II, Berlin 1877

E. Wallace (mit engl. Übersetzung), Cambridge 1882

G. Rodier (mit franz. Übersetzung), Paris 1900

R. D. Hicks (mit engl. Übersetzung), Cambridge 1907. Steht einzigartig da in der Gewissenhaftigkeit, mit der antike Kommentatoren und moderne Erklärer benutzt sind; geht keiner schwierigen Stelle aus dem Wege. Der Text ist sehr konservativ behandelt, Fragen der nachträglichen Erweiterung bleiben im Hintergrund.

P. Siwek (mit lat. Ubersetzung), Rom 1933, ed. III 1957. Die lateinischen Noten mit Berücksichtigung der scholastischen Kommentierung sind oft nützlich.

W. D. Ross, Oxford 1961 (nach der 1959 veröffentlichten 1. Auflage der vorliegenden Übersetzung erschienen).

Von Übersetzungen außer den genannten seien erwahnt die englischen von J. A. Smith in The Works of Aristotle, Oxford Translation 3, 1931 und von W. S. Hett in Aristotle on the Soul u. a., Loeb Library 1936;

die französische von J. Tricot, Paris 1934 (mit größeren Anmerkungen);

die italienische von A. Barbieri, Bari 1957;

die deutschen von E. Rolfes, Bonn 1901; A. Busse, Leipzig 1911. 1922;

A. Lasson, Jena 1924; P. Gohlke[2], Paderborn 1953; O. Gigon (mit hervorragender Einleitung), Artemis-Verlag, Zürich 1950.

Die vorliegende neue Übersetzung sucht, wo die schwierige Schritt nur von dem der Zugang zum Urtext hat, einigermaßen verstanden werden kann, oft den griechischen Satzbau hervortreten zu lassen und so auch den Kommentar von sprachlichen Bemerkungen zu entlasten. Für Lesbarkeit sorgte stellenweise der Helfer bei der Korrektur Paul Egger. Die größte Schwierigkeit bereitet die Terminologie. Gerade die Ausdrücke aus dem seelischen Bereiche (*φαντασία*, *δόξα*, *ὑπόληψις*, *διάνοια*, *λογισμός*, *φρόνησις* usw.) decken sich meistens nicht mit denen der modernen Sprachen, haben eine andere Mitte und eine reichere Nuancierung als je ein einzelner Ausdruck etwa des Deutschen. Schon *αἴσθησις* ist mit der Wahrnehmung, wobei sinnliche Wahrnehmung gemeint ist, ungünstig wiedergegeben. Für *νοῦς* und *νοεῖν* sind Geist und Denken Notübersetzungen; manchmal ist Vernunft gebraucht, aber das damit zusammenhängende Verb „vernehmen" ist ungeeignet; manchmal hilft Denkkraft, Denkentscheidung, erfassendes und intuitives Denken; mit intellectus-intellegere ist im Lateinischen und so in romanischen Sprachen der Ausdruck besser wiederzugeben. Dazu kommen die in der Schule wichtigen und zum Teil neugeladenen Ausdrücke: für *ἕξις* und *πάθος* gibt es im Deutschen überhaupt keine passende Übersetzung; *λόγος* und *εἶδος* verlangen an verschiedenen Stellen ganz verschiedene Übertragungen, und Beschwer machen auch *ἀρχή*, *οὐσία*, *δύναμις*, *ἐνέργεια* (mit Betätigung, Verwirklichung, Wirksamkeit, Wirklichkeit übersetzt), für das Kunstwort *ἐντελέχεια* wurde Erfüllung gewählt.

4

Literatur

(abgesehen von der im vorigen Abschnitt erwähnten)

Um die Textkritik haben sich außer Torstrik, Förster, Ross besonders verdient gemacht H. Bonitz, Aristotelische Studien 2. 3, Sitz.-Ber. Wien 1863 und Hermes 7, 1873, 416ff.; I. Bywater, Journal of Philology 17, 1888, 53ff. Für die sachliche Erklärung sind naturgemäß die obengenannten Kommentare am wichtigsten. Zum Inhalt der aristotelischen Werke überhaupt trefflich W. D. Ross, Aristotle, zuerst 1923. Das Grundbuch für den Philologen ist W. Jaegers Aristoteles, Berlin 1923, ^{2}1955, das über De an. nur kurz S. 354ff. handelt, aber ausführlich den Dialog Eudemos charakterisiert.

Weitere allgemeine Aristoteles-Literatur gibt Fr. Dirlmeier zur EN. Band 6, S. 255f. Literatur zu De an. vermittelt bis zum Jahre 1926 der treffliche Grundriß zur Geschichte der Philosophie des Altertums von Ueberweg-Praechter^{12}, Leipzig 1926, im Anhang S. 103f., 117. Sozusagen anschließend notiert rasch die neuen Erscheinungen L'Année philologique, ed. J. Marouzeau und J. Ernst, Paris 1928ff. Größere Literaturzusammenstellungen, die für De an. von Belang sind, geben die unten genannten Bücher von Nuyens und Barbotin.

Ich greife zur Seelenlehre von älteren und neueren Werken und Aufsätzen folgende heraus, auf die in einzelnen Fällen in den Anmerkungen nur mit dem Verfassernamen verwiesen wird:

H. von Arnim, Eudemische Ethik und Metaphysik; SB. Wien 1928, 129ff.

E. Barbotin, La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste, Thèse, Paris 1954 (wo nach Hicks die Fragmente Theophrasts zur Lehre vom Geist gesammelt und breit erläutert sind)

J. Beare, Greek Theories of Elementary Cognition from Alcmeon to Aristotle, Oxford 1906

Fr. Brentano, Die Psychologie des Ar., insbesondere seine Lehre vom *Νοῦς ποιητικός*, Mainz 1867 (scharfsinnig, aber meist verfehlt)

W. Bröcker, Aristoteles, Frankfurt a. M. 1935, ^{2}1957

H. Cassirer, Ar.s Schrift „Von der Seele" und ihre Stellung innerhalb der aristot. Philosophie (Heidelb. Abh. z. Philos. und ihrer Geschichte 24), Tübingen 1932 (wichtig)

A. E. Chaignet, Essai sur la psychologie d'Aristote, contenant l'histoire de sa vie et de ses écrits, Paris 1883

H. Cherniss[1], Aristotle's Criticism of Plato and the Academy I, Baltimore 1944 (sehr wichtig)

H. Cherniss[2], Gnomon 1959, 36ff. Besprechung des zu nennenden Werkes von Saffrey.

M. De Corte, La doctrine de l'Intelligence chez Aristote, Paris 1934

I. Düring, Aristotle's De partibus animalium, critical and literary commentaries, Göteburg 1943

A.-J. Festugière, Les methodes de la définition de l'âme (De an. I 1, 402 a 10–27); Rev. des sc. philos. et théol. 20, 1931, 83ff.

O. Hamelin, La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs, publié par E. Barbotin, Paris 1953

N. Hartmann, Die Anfänge des Schichtengedankens in der Alten Philosophie, Abh. Ak. Berlin 1943 (interessante Darstellung der arist. Seelenlehre)

W. Jaeger, Das Pneuma im Lykeion; Hermes 48, 1913, 29ff.

E. von Ivanka, Zur Problematik der arist. Seelenlehre. In: Autour d'Aristote, offert à Monseigneur A. Mansion, Louvain 1955, 245ff.

Fr. F. Kampe, Die Erkenntnistheorie des Ar., Leipzig 1870

H. Kurfess, Zur Geschichte d. Erklärung d. arist. Lehre vom sog. *νοῦς ποιητικός* und *παθητικός*, Diss. Tübingen 1911

H. Langerbeck, Gnomon 1935, 416ff. Besprechung des genannten Werkes von Cassirer, in der mehr das Programm als das Ergebnis richtig ist.

J. Drossaart Lulofs, Einl. zu De insomniis et De divinatione per somnum, Leiden 1947

H. Maier, Die Syllogistik des Ar., Tübingen 1896–1900

Ph. Merlan, From Platonism to Neoplatonism, Haag 1953

H. Meyer, Thomas von Aquin, Bonn 1938, 201ff.

R. Mondolfo, L'unité du sujet dans la gnoséologie d'Aristote; Rev. Philos. 143, 1953, 359ff.

P. Moraux[1], Alexandre d'Aphrodise (Bibl. de la Fac. de Philos. et lettres 99), Liège 1942

Moraux[2], A propos du *νοῦς θύραθεν* chez Aristote. In: Autour d'Aristote 255ff.

Moraux[3], Le Dialogue „Sur la Iustice", Louvain 1957

J. Neuhäuser, Ar. Lehre von dem sinnlichen Erkenntnisvermögen und seinen Organen, Leipzig 1878

F. Nuyens, L'Evolution de la psychologie d'Aristote, Louvain 1948 (bietet einige gute Beobachtungen, ist aber unglücklich in der Polemik gegen den chronologischen Bau Jaegers)

B. Ritter, Die Grundprincipien der arist. Seelenlehre, Diss. Jena 1880

W. D. Ross[1], Einl. zu Aristotle's Metaphysics I, S. CXXXff., Oxford 1924

Ross[2], Einl. zu Aristotle Parva naturalia, Oxford 1955

H. D. Saffrey, Le *Περὶ φιλοσοφίας* d'Aristote et la théorie platonicienne des idées et des nombres, Leiden 1955

M. Schedler, Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluß auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. MA., hrsg. von Cl. Baeumker 13, 1), Münster 1916, 54ff.

R. Schneider, Seele und Sein, Ontologie bei Augustin und Ar., Stuttgart 1957

E. E. Spicer, Aristotle's Conception of the Soul, London 1934

W. Theiler[1], Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Ar., Diss. Basel 1924, Zürich 1925

Theiler[2], Ein vergessenes Aristotelesfragment; Festheft Ross des Journ. of Hell, Stud. 77, 1957, 127ff.

Theiler[3], Die Entstehung der Metaphysik des Ar. mit Anhang über die Metaphysik des Theophrast; Mus. Helv. 15, 1958, 85ff.

P. Thielscher, Die relative Chronologie der erhaltenen Schriften des Ar.; Philologus 97, 1948, 229ff.

C.-J. de Vogel, Problems concerning later platonism; Mnemosyne 1949, 301ff.

O. Weissenfels, Quae partes ab Aristotele τῷ νῷ tribuantur (Programme du Collége Royal français), Berlin 1870

C. Werner, Aristote et l'idéalisme platonicien, Paris 1910

W. Wili[1], Die Probleme der arist. Seelenlehre; Eranos-Jahrbuch 12, 1945, 35ff.

Wili[2], Die Geschichte des Geistes in der Antike; Eranos-Jahrbuch 13, 1946, 49ff.

Ed. Zeller, Philosophie der Griechen, Band II 2, zuletzt Leipzig 1921, 479ff., 563ff.

Zu den Abkürzungen und Zitaten

De an. ist die Abkürzung für die vorliegende Schrift, diejenigen für die Kleinen Naturschriften oben S. 75; EN, EE gehen auf Nikom. und Eudem. Ethik; die übrigen Titelkürzungen verstehen sich von selbst. Mit Probl. ist die Problemensammlung mehr der Schule als des Aristoteles gemeint; dasselbe gilt für die Divis. Ar. = Divisiones Aristoteleae, ed. Mutschmann, Teubneriana 1906. Die Fragmente (fr.) nach W. D. Ross, Oxford 1955, außer für den Protreptikos, soweit dieser bei Jamblich Protr. zu fassen ist, wo Seiten und Zeilen der Jamblichausgabe von Pistelli, Teubneriana 1888, genannt sind und damit bei Ross fr. 4—15, wo die Zeilenzählung fehlt, aufgefunden werden können.

Bei den Zitaten arist. Werken wurden, außer für De an., die Buchzahlen in römischen Ziffern, nicht aber die unantiken Kapitelzahlen, zugefügt. Die Verweise auf die Seiten der Bekkerschen Ausgabe (Berlin 1831) nennen öfters nur die Anfangszeile. Die Randzahlen in der Übersetzung treffen nicht genau die Zeilen des griechischen Textes.

Vs. = Die Fragmente der Vorsokratiker von Diels-Kranz[5.6] 1934ff., 1951ff.

In der Übersetzung umfaßt ( ) kurze verdeutlichende Zusätze des Übersetzers.

⟨ ⟩ schließt Abschnitte ein, die den Zusammenhang unterbrechen und meist erst nachträglich eingeschoben worden sind.

[ ] weist auf Stellen, wo versehentlich eine durch den Nachtrag geforderte Streichung im früheren Text nicht durchdrang oder von Ar. selber nicht vollzogen worden ist. Übersetzt wurde die erweiterte Form, doch vergleiche zu 428b 19ff.

In den Anmerkungen deuten innerhalb griechsicher Zitate ⟨ ⟩ und [ ] auf moderne Eingriffe in den überlieferten Text, Zusätze bzw. Streichungen.

ANMERKUNGEN

BUCH I

Kapitel 1

5,1 (402a 1) „Wenn wir die Wissenschaft . . .“. Der Einleitungssatz, der zwei Vorzüge der Seelenlehre, im Verfahren und im Gegenstand, hervorhebt, klingt feierlich. Im ersten Satz der Metaphysik und Physik ist ebenfalls das Wissen genannt; das Substantiv *εἴδησις* (Wissenschaft), sonst nicht bei Ar., aber bei seinem Zeitgenossen Nausiphanes, dem Lehrer Epikurs (Vs. 75 B 2, S. 249,4). Das Wort wird im Neuplatonismus beliebt. In der alten Topik wird VIII 157a 8 als Mittel, eine Ausführung auszuschmücken, das Beispiel einer Einteilung gegeben: Ein Wissen (*ἐπιστήμη*) ist höhern Ranges als ein anderes, weil es strenger ist oder weil sein Gegenstand vorzüglicher ist; eine Dreiteilung, mit Berücksichtigung auch des Nutzens, Divis. Ar. 51,8. Die Zweiteilung ist in der Frühschrift des Ar. (um 350 v. Chr.), dem Protreptikos, der Mahnschrift zur Philosophie, benutzt, bei Jamblich De communi math. scientia 72,8 (der Nachweis, daß hier der Protreptikos benutzt ist, stammt von Merlan 119ff.): *αἱρούμεθα δ' ἑτέραν (ἐπιστήμην) πρὸ ἑτέρας ἢ διὰ τὴν αὐτῆς ἀκρίβειαν ἢ διὰ τὸ βελτιόνων καὶ τιμιωτέρων εἶναι θεωρητικήν.* Strenge ist Forderung der platonischen Philosophie (Plat. Polit. 284 d *αὐτὸ τὸ ἀκριβές*), und mag das Wort auch als empirische Genauigkeit z. B. beim Historiker Thukydides vorkommen (I 22; I 97,2), so ist es hauptsächlich in der Mathematik beheimatet (EN I 1024b 23ff.), weniger im empirischen Sinnesbereich (Pol. VI 1328a 19); vor allem ist Strenge gefordert für die Grundlagen der Mathematik, Met. I 982a 27, ähnlich Anal. Post. II 87a 31ff., und dann überhaupt für die Grundlagenwissenschaft; Protr. 58,3: der Philosoph ist Betrachter nach der strengsten Wissenschaft (*κατὰ τὴν ἀκριβεστάτην ἐπιστήμην*); 55, 9ff. die genauesten Berechnungen müssen von den ersten Normen ausgehen; der Philosoph betrachtet die Wesenheiten selbst, von ihnen aus, *ἀπ' αὐτῶν τῶν ἀκριβῶν*, vollzieht er die Nachahmung; 42,15 Leistung des Menschen ist strengste Wahrheit (*ἡ ἀκριβεστάτη ἀλήθεια*) in Hinsicht auf die Wesenheiten. Zu „Ehrwürdig“ (*τίμιος*), das einen Rang ausdrückt, vgl. die schöne Stelle De part. anim. I 644b 32ff.: die himmlischen Dinge zu erkennen ist wegen der Ehrwürdigkeit (*διὰ τὴν τιμιότητα*, vgl. a 25) süßer als alle irdischen. Die Wissenschaft ehrwürdig EN VI 1141b 2, die Politik mehr als die Medizin EN I 1102a 2 (*τιμιωτέρα καὶ βελτίων ἡ πολιτικὴ τῆς ἰατρικῆς*). Mehr aus der übernommenen Formel als aus der Sache heraus wird also hier die Psychologie als strenge Wissenschaft bezeichnet.

5,3 (a 4) „erstaunlicher“ erinnert an den berühmten Ursprung der Philosophie aus dem Staunen, Met. I 982b 12, nach Plato Theaet. 155d. „Erforschung der Seele“

analog Erforschung der Natur, ἡ περὶ φύσεως ἱστορία, De coel. III 298b 2, wozu die Psychologie gehört; vgl. Anal. Post. I 89b 9, wo die Probleme der Seele auf Physik und Ethik verteilt sind; Met. VI 1026a 5 und De part. anim. I 641a 22ff., wo dem Physiker die Behandlung der Seele mit Ausschluß der Vernunft überantwortet ist. „Scheint" (δοκεῖ, auch φαίνεται häufig) wie der vorhergehende potentielle Optativ ἄν . . τιθείημεν der unaufdringliche, urbane Ausdruck des Ar. Der hier erwähnte dritte Vorzug der Seelenlehre ist der, daß sie einen Teil der Seins- und Erkenntniswelt (ἀλήθεια), die belebte Natur, in den Blick bringt. Nach Met. I 983b 2 fällt Betrachtung des Seienden und Philosophie über die Wahrheit zusammen, während Protr. 54,4 im Ausdruck: die Natur des Seienden und die Wahrheit „Natur" etwas anders gebraucht wie sogleich De an. 402a 7.

5,7 (a 6) „Grund der Lebewesen", vgl. 415b 8.

5,8f. (a 7f.) „Wesen ... begleitenden Eigenschaften", wie schon Plato Symp. 201e Wesen und Leistungen (ἔργα wie De an. 403b 12 ἔργα καὶ πάθη); vgl. b 17ff.; De gen. anim. I 724a 15; Met. III 997a 26; 1001b 29, wo οὐσίαι gegen πάθη καὶ κινήσεις stehen, ähnlich De coel. I 268a 2.

5,10 (a 9) „eigentümliche Affektionen" im Gegensatz zu den psychophysischen, vgl. 403a 2ff.

5,12 (a 11) „Schwierigsten." Die Schwierigkeit eines Unternehmens zu betonen, gehört zu einem Prooemium, z. B. Lucrez I 136ff. Im folgenden wird Abstand genommen von der platonischen Dialektik, die vom bestimmten Wissensgebiet unabhängige, allgemeine Beweismittel verwendet. Die Methode einer Einzelwissenschaft legt demgegenüber Ar. Met. VI 1025b 7ff. dar, betont, daß es für das Wesen — und eine Definition — keinen Beweis (ἀπόδειξις) gebe; so auch III 997a 25ff., Anal. Post. II 90b 31.

5,21 (a 19) „Einteilung", διαίρεσις, das platonische Mittel, zu einer Definition zu gelangen, von Ar. Anal. Pr. I 46a 31ff.,; De part. anim. I 642b 5ff. als ungenügend erklärt.

5,21 (a 20) „irgendein Verfahren", z. B. Induktion, ἐπαγωγή, Anal. Post. I 81b 1.

5,22 (a 21) „Bedenken" (πλάναι), vgl. NE I 1094b 16f. „Ausgangspunkte", ἀρχαί. An ontologische Gründe ist gedacht; vgl. Anal. Post. I 75b 2ff., wo unter Axiomata die allgemein gültigen Sätze verstanden sind, während, wie es weiter heißt, der Beweis für geometrische Größen und Zahlen nur gleich geführt werden kann, wenn die Größen Zahlen sind; vgl. 76b 11ff.

5,26 (a 23) „auseinanderzusetzen" (διελεῖν): die platonische Vorliebe für Diärese wirkt nach, aber das Wort kommt auch z. B. bei Herodot VII 50,1 vor.

5,27 (a 23f.) „was sie (die Seele) ist", im Sinne von a 7, während dann b 17 auf die begleitenden Eigenschaften übergeht, zuerst im Zusammenhang mit dem Wesen, dann 403a 3ff. auf sie allein. Es steht voran die Routinefrage über die Kategorien (κατηγορίαι, auch γένη), d. h. die Weise, wie ἐστὶ verstanden werden kann (410a 13ff.). Faustregeln über die Kategorien müssen zu internem Gebrauch früh niedergeschrieben worden sein, wenn auch die erhaltenen Kategorien nicht das Werk des Ar. selber sind. Statt Qualität, ποιότης, und Quantität, ποσότης (so Met. VII 1028a 19), pflegt Ar. qualitativ, ποιόν, und quantitativ, ποσόν, zu sagen.

5,29f. (a 26) „Möglichen ... Erfüllung", mit letzterem ist ἐντελέχεια übersetzt, von Ar. nach ἐνδελέχεια, Fortdauer, gebildet. Die Frage mit der Kategorienfrage gekoppelt auch im alten Met. XIV 1089a 28ff., ferner VI 1026a 36ff. Erfüllung, Wesenheit als Form ist die Seele nach der eigenen Auffassung 412a 19.27 im Gegensatz zur materiellen Grundlage, die die Möglichkeit hat, die Form anzunehmen.

5,32 (402b 1) „teilbar." Die Frage ist durch Plato bestimmt, für den die Seele im Phaidon 78c ff. einfach war, im Staat 439d ff.; 580d; Phaidros 246a; 253d ff.; Timaios 69c ff. dreigeteilt. Ar. kommt mehrfach darauf zurück, 411b 5, 413a 5, 432a 22ff.

6,1 (b 2f.) „Art- oder Gattungsunterschied." Der letztere könnte sich in den nachher in aufsteigender Linie aufgezählten Wesen Pferd, Hund, Mensch, Gott finden. Artungleiche Seelen können nach De longaev. 465a 4ff. verschiedene Menschen(-rassen) haben; vgl. De part. anim. I 645b 23ff.

6,2 (b 3) „die über die Seele reden" scheint trotz Plato Tim. 77ab, wo selbst die Pflanzenseele anerkannt wird, auf Plato zu gehen, vielleicht aber auch auf zeitgenössische Platoniker. Ar. dürfte im Dialog Eudemos auch nur die Menschenseele behandelt haben.

6,4 (b 5) „Begriff einheitlich." Darüber 414b 20ff. Für Ar. gibt es kein universales Lebewesen (z. B. Met. VII 1038a 5), höchstens gilt: universalia post rem; „nachträglich" (ὕστερον) etwas vergleichbar gebraucht Met. IX 1051a 18. Unsere Stelle ist am Schluß der Vita Marciana (S. 106 Düring) zitiert.

6,7 (b 8) „Allgemeines", wie sterblich oder solche Erscheinungen wie Schlaf, Tod usw., die De part. animal. I 639a 21; De sens. 436a 12; De juv. 478b 22 aufgezählt sind.

6,8 (b 9) „ferner aber..." (ἔτι δέ, vorher Punkt). Das Argument ist nach 413b 13 zu fassen.

6,12ff. (b 12ff.) „Teile ... Leistungen ... Objekte". Die Seelenteile oder Seelenvermögen sind z. B. Wahrnehmungs- und Denkvermögen, αἰσθητικόν und νοῦς = νοητικόν; ihre Leistungen (ἔργα) das Wahrnehmen und Denken; die Objekte das Wahrnehmbare und Denkbare. Etwas genauer 415a 18ff., wo noch einmal Objekt durch ἀντικείμενον wiedergegeben ist. Da steht statt ἔργον (vgl. Plato Crat. 389c) ἐνέργεια und πρᾶξις, wichtig für die arist. Grundvorstellung. In 402b 16 stehen sich statt, wie erwartet, Objekt und Tätigkeit vielmehr Objekt und Vermögen, auf das es Ar. hier mehr ankommt, gegenüber.

6,23 (b 20) „die Winkelsumme", immer wieder (Top. II 110b 22; De gen. anim. I, 742b 26) genanntes Beispiel für die dauernd begleitenden Eigenschaften (συμβεβηκότα) im Gegensatz zu den häufiger erwähnten vorübergehenden, von denen oft der Ausdruck κατὰ συμβεβηκός „nebenbei" gebraucht wird; Met. V 1025a 30.

6,26 (b 23) „Anschauuung" (φαντασία), vgl. zu 428b 1.

6,32 (403a 2) „rein formales und leeres Gerede" (διαλεκτικῶς εἴρηνται καὶ κενῶς). Gegen die platonische Dialektik gerichtet, EE I 1217b 21; a 3; EN II 1107a 30; Rhet. II 1393a 17; De gen. anim. II 748a 8.

6,33 (a 3ff.) „Schwierigkeit machen auch die Affektionen der Seele ...". Der Rest des Kapitels ist mit dem Verhältnis von Seele und Körper (Form und Materie)

befaßt und läßt die seelischen πάθη, die begleitenden Eigenschaften von 402a 8, im allgemeinen den Körper mitbetreffen, so daß die Seele vom Körper nicht getrennt ist, 403a 11. Plato Phileb. 34a formuliert schon ähnlich; von der Wahrnehmung vermittels des Körpers sprach Plato schon Phaed. 65d, 79c und ähnlich Ar. Protr. 44,16; ähnlich die Formulierung noch De somn. 454a 9: die Wahrnehmung ist eine Art Bewegung der Seele mittels des Körpers. Trotz der in Buch II entwickelten Lehre von der Seele als Form des Körpers kann Ar. a 4 dualistisch von einem Träger der Seele sprechen; vgl. zu 408b 27. Auf die Psychophysik weist auch 433b 20; De sens. 436a 7; De somn. 453b 12 u. a.

6,38 (a 7) „überhaupt zu empfinden (wahrzunehmen).“ Damit werden die Affekte oder Affektionen (πάθη oder a 11 παθήματα wie Poet. 1449b 28; daneben ἔργα, auch b 12 und so πάσχειν und ποιεῖν a 6) beim Wahrnehmungsvermögen untergebracht, der Hauptfunktion der Seele neben der Bewegungsfähigkeit 432a 15; vgl. auch 413b 22; 414b 1.

6,39 (a 8) „etwas wie eine eigene Affektion“ (ἔοικεν ἰδίῳ, nämlich παθήματι· ἔοικεν nicht zweifelnd, wie gelegentlich Philoponos 241,11 bemerkt). So wendet sich Philoponos 45,8 gegen Andronikos, der De interpretatione für unarist. hielt, weil dort 16a 1ff. von den Gedanken (νόημα 10) als Affektionen der Seele (παθήματα τῆς ψυχῆς) die Rede sei. Vgl. zu 408b 25.

7,1 (a 8) „Vorstellung“, weil diese von der Wahrnehmung ausgeht, 429a 1.

7,5 (a 12) „wie mit der Geraden (Linie)“. Der Vergleich zur Veranschaulichung des Wirkens der Seele zusammen mit dem Körper: die Gerade berührt die Kugel nur, insofern sie in einem materiellen Lineal vorhanden ist.

7,14 (a 20) „Einwirkungen“ (παθήματα) und a 23 φοβεροῦ nämlich παθήματος; also für den äußeren Vorgang, anders eben vorher für die psychophysischen Affekte oder die begleitenden Eigenschaften der Seele, die materiegebundenen Begriffe von a 25.

7,15f. (a 22) „in Schwellung ist“, von der besondern Körperdisposition, kraft der bei keiner oder geringer äußern Einwirkung ein Affekt aufbricht; ὀργᾶν, woran ὀργίζεσθαι anklingen soll, eigentlich: zum Platzen voll sein, lat. tumescere und turgescere; von den Adern des Körpers Seneca de ira II 35,7, von der Galle Persius III 8. Ar. braucht das Wort vom Körper in der Brunst vor der Entladung des Samens (De gen. anim. III 751a 18), von der Disposition zum Gähnen (Probl. VI 886a 25.32). Über Wärme und Kälte im Körper bei psychophysischen Vorgängen De mot. anim. 701b 19ff; b 28ff. (über Erröten und Bleichwerden, vgl. EN IV 1128b 13). Von diesen Anregungen aus entwickelte der „aristotelisierende“ Stoiker Poseidonios die psychophysischen Theorien weiter, z. B. bei Galen de plac. Hippocr. et Plat. 442,14 Müller: die affektischen Bewegungen der Seele folgen immer der körperlichen Disposition.

7,19 (a 25) „materiegebundene Begriffe“ (λόγοι ἔνυλοι), einziger bei Ar. vergleichbarer Ausdruck für das von den späteren Peripatetikern sogenannte ἔνυλον εἶδος, der materiegebundenen — also nicht wie bei Plato abgetrennten — Wesensform.

7,20 (a 26) „Zorn.“ Die Definition enthält Form (hier die Art Bewegung), Materie (der bewegungsfähige — dazu b 11 — Körper oder Körperteil wie das Herz oder das Sinnesvermögen), antreibendes Bewegungsprinzip und Zweck, also die vier Gründe von Phys. II 194b 23ff. und Met. I 983a 26ff.; „bestimmte Art Seele“ (a 28) deutet

auf die Möglichkeit einer überphysischen Seele; die Vernunft, der Geist ist gemeint, wie in De part. anim. I 641 a 23 ff. ausgesprochen ist.

7,25 (a 29) „auf verschiedene Weise definiert." Es beginnt hier ein Exkurs, von dem b 16 zur Psychophysik zurückbiegt. Schematisch gehört hier bei der Definition dem Physiker die Materie, dem Dialektiker die Form. Wieder ist der Zorn Beispiel; die dialektische Definition begegnet Rhet. II 1378 a 31; unsere Stelle wird von Plutarch de virt. mor. 442 b zitiert zum Erweis einer Entwicklung des Ar. von der platonischen Dreiteilung der Seele zu einer Zweiteilung, indem der muthafte Teil neben dem begehrenden (*ὄρεξις*) nicht mehr genannt sei. Die physikalische Definition nach Empedokles fr. 105; vgl. Plato Tim. 70 b.

7,31 (403 b 3) „in einer so und so beschaffenen Materie" (*ἐν ὕλῃ τοιᾳδί*) wie a 25 *ἔνυλοι*. Dann drei Arten der Definition des Hauses nach Form, Materie und ihrer Verbindung; vgl. Phys. II 200 a 24 ff.; De part. anim. I 645 a 33; Met. VIII 1043 a 31 ff., wo übertragen auf das Lebewesen die verbundene Definition lautet: Seele im Körper; die nur die Form berücksichtigende: Seele (oder Geist nach Protr. 42,4; EN X 1178 a 2.7; ähnliche Formulierungen sind später häufig, in der Stoa und z. B. bei Cicero somn. Scip. 26: mens cuiusque is est quisque „jeder ist sein Geist").

7,39 f. (b 9) „niemanden (anderen)." Es wird korrigierend bemerkt, daß der Physiker nicht nur über die Materie handelt, sondern auch über die Leistungen und Affektionen (*ἔργα καὶ πάθη*, auch 409 b 15) der Materie, die materiegebundenen Begriffe (*λόγοι ἔνυλοι* von a 25), die nicht abgetrennt sind; der Physiker ist nicht nur mit der Materie, sondern auch mit der begrifflichen Substanz befaßt, Met. VII 1037 a 16; Phys. II 194 a 18. Die unabgetrennten Affektionen des so und so beschaffenen Körpers (*τοῦ τοιουδὶ σώματος*, dagegen *μὴ τοιούτου σώματος*, b 14) sind die des natürlichen belebten, der in sich den Grund der Bewegung und des Stillstandes hat (412 b 16).

8,5 (b 12) „alle, die nicht als derartige ..." (*ὅσα μὴ ᾖ* – so überliefert – *τοιαῦτα*): die nicht natürlichen Affektionen der Materie werden in technische und abstrakte untergeteilt; von den Technikern werden Arzt und Architekt genannt wie Phys. II 194 a 23, auch Top. III 116 a 17; V 136 b 36 (von ihren Formen könnte man im gewissen Sinne sagen, daß sie abgetrennt in ihrem Geiste liegen und dann auf die Materie, z. B. den Stein, übertragen werden, Met. VII 1032 b 11 ff. 23.29). Die griechische Konstruktion wechselt von *περί τι* zu *περί τινος* mit ensprechend zu ergänzenden Verben. – Die durch Abstraktion gewonnenen Affektionen (*πάθη ἐξ ἀφαιρέσεως*), abstrahiert, abgezogen von den empirischen physischen Körpern, sind Punkt, Gerade, Kreis, Quantität usw. in der Mathematik, die für Ar. nicht wie für Plato eine für sich stehende Wirklichkeit zum Gegenstand hat. Das Abstrakte auch 429 b 18; 431 b 12; Met. XIII 1077 b 17; mit dem Physikalischen verglichen EN VI 1142 a 18; De part. anim. I 641 b 11.

8,10 (b 15) „insofern sie aber abgetrennt sind" (*ᾗ κεχωρισμένα*, man erwartet eher *τῶν κεχωρισμένων*), behandelt sie der Erste Philosoph (sonst kennt Ar. nur den Ausdruck: Erste Philosophie), der Metaphysiker oder Theologe. Die Dreigliederung der theoretischen Philosophien in Mathematik, Physik, Theologie (Met. VI 1026 a 19) ist hier kenntlich.

8,12 (b 17) „Wir sagten ...", nämlich a 16.25. Der Schluß des Kapitels ist zu lesen ἐλέγομεν δὲ (vgl. Met. VII 1038b 2) ὅτι τὰ πάθη τῆς ψυχῆς οὔ πως (Apelt für οὔτε ὡς in der wichtigen Handschrift E; sonst οὐ) χωριστὰ τῆς φυσικῆς ὕλης τῶν ζῴων, ᾗ δὴ τοιαῦθ' ὑπάρχει θυμὸς καὶ φόβος. Die Affekte stehen der Linie und Fläche (402b 19) im mathematischen Bereich gegenüber, wo irgendwie (πως) vom Körperlichen abstrahiert wird. Zum Satzgefüge und Inhalt vergleichbar Met. XIII 1078a 5ff.

Kapitel 2

8,18 (b 21) „die Ansichten der Früheren." Das zweite Kapitel enthält die Doxographie vergleichbar Met. I 3–7, wonach Kap. 8.9 (wie hier Kap. 3) die Kritik folgt. Doxographische Teile gibt es sonst z. B. Phys. I 2–4 und VIII 265b 17ff.; De coel. I 279b 4ff.; III 308a 4ff.; EE I 1217b 2ff.; EN I 1096a 11ff.; Pol. II. Das Wortspiel Weglosigkeit-Ausweg (διαπορεῖν – εὐπορεῖν) auch Met. III 995a 27f.

8,19 (b 23) „das Zutreffende" (τὰ καλῶς εἰρημένα), vgl. Met. XIII 1076a 13.

8,24f. (b 27) „Vorgängern", προγενέστεροι, an vergleichbarer Stelle auch EN X 1181b 17. Die Doxographie baut sich auf den auch für Ar. wichtigen beiden Grundeigentümlichkeiten der Seele auf, Bewegung und Wahrnehmung zu vermitteln. Unter der ersten Alternative werden behandelt Demokrit-Leukipp (Vs. 67A 28; 68A 101), Pythagoreer (Vs. 58b 40), Plato (Leg. 895e), Anaxagoras (Vs. 59A 99f.)

8,30 (404a 2) „heißt er die kugelförmigen ...", den ganzen Satz τὰ σφαιροειδῆ πῦρ καὶ ψυχὴν λέγει οἷον ... τὰ καλούμενα ξύσματα ... ὧν hat Diels verworfen, aber die Sonnenstäubchen sind gute Veranschaulichung für die Alldurchdringung der Seelenatome. τὰ σφαιροειδῆ πῦρ καὶ ψυχὴν λέγει ist freilich schlechte Vorwegnahme von a 5f., doch wohl von Ar. selbst eingefügt, als er einen Bandwurmsatz ohne eigentlichen Hauptsatz grammatisch einfacher machen wollte (nur die eben genannten Worte und ὧν, das aber kaum zu entbehren ist, hielt Madvig für unecht). Vgl. Lucrez II 125ff.

8,38 (a 9) „bestimmend" (ὅρος), vgl. Pol. IV 1294a 10; 1295a 39.

8,38f. (a 10) „das umgebende All" (τὸ περιέχον), Phys. VIII 253a 13; 259b 11. Zum Vorgang, daß die eingeatmeten Atome dem Druck, der vom All kommt, entgegenwirken, De respir. 472a 5.

9,3 (a 12) „Hilfe" (βοήθεια), De respir. 474b 28, im Gang der Natur sonst De part. anim. II 652a 32.

9,7 (a16ff.) „die Lehre der Pythagoreer" scheint hier Nachtrag zu sein, denn es ist merkwürdig, daß die Sonnenstäubchen nochmals erscheinen, nicht zur Veranschaulichung, sondern als Seele selber. „Auf sie verfiel man" ist vielleicht der Sinn von περὶ τούτων εἴρηται. Probl. XVI 913a 8 ist die ständige Bewegung und Windstille erwähnt. Unter den Pythagoreern, besonders unter denen, die das Antreibende der Stäubchen Seele nennen, könnte Ekphantos gemeint sein; vgl. Vs. 51A 1: κινεῖσθαι τὰ σώματα (Atome) μήτε ὑπὸ βάρους (so Epikur), μήτε πληγῆς (so Demokrit), ἀλλ' ὑπὸ θείας δυνάμεως, ἣν νοῦν καὶ ψυχὴν προσαγορεύει. Der durch die Lehre der Achsendrehung (Vs. A 5) bekannte Philosoph würde uns so etwas näher rücken.

9,11 (a 21) Gestreift ist die Seelenlehre des späten Plato, vgl. Met. XII 1071 b 37; Top. VI 140 b 3; (Plato) Defin. 411 c.

9,16 (a 25) „Anaxagoras", fr. 12, auch Plato Crat. 400 a von Anaxagoras: *νοῦν καὶ ψυχὴν εἶναι τὴν διακοσμοῦσαν.* Der ev. Vorgänger ist Hermotimos von Klazomenai, Met. I 984 b 19, eine romanhafte Figur der pythagoreisierenden Platoniker? Nach Diog. Laert. VIII 5 wohnte die Seele des Pythagoras vorher in ihm.

9,18 (a 27) „Demokrit"; auch nach 405 a 9 soll er Seele und denkenden Geist gleichgesetzt haben, und Erscheinung und Wahrheit, 427 b 3; De gen et corr. I 315 b 9. So konnte Homer den Hektor in seiner vitalen Ohnmacht anders denkend nennen. Das Argument auch Met. IV 1009 b 28. Die Homerstelle steht nicht in unserm Text. Il. XXIII 698 geht auf Euryalos; *κεῖτ' ἀλλοφρονέων* bietet Theokrit 22, 129 von Amykos. Geistige Kraft (b 2 zugleich teleologische, vgl. Met. I 984 b 11; Plato Phileb. 28 c d) will Ar. vom Bewegungsprinzip trennen; bei Plato Leg. 966 d steht Geist mehr für die Ordnung, Seele für die Bewegung; vgl. auch De part. an. I 641 a 36 ff; b 18.

9,26 f. (404 b 5) „Denkkraft" (vgl. 427 b 7 f.), gegen Anax. fr. 11, wo *ἔστιν οἷσι* auf die Tiere geht.

9,29 ff. (b 7 ff.) Nun die zweite Alternative: Seele als Erkennendes und sinnlich Wahrnehmendes. Voransteht das berühmte fr. 109 des Empedokles, auch zum Schmuck der Ausführung, interpretiert im Sinne, daß die Seele aus Elementen bestehe (410 b 17; De gen. et corr. II 334 a 10) oder gar, daß das einzelne Element-Seele sei. Empedokles folgte dem Parmenides (fr. 16), nach dem das Helle und Dunkle Glieder (= Elemente) sind, das Gedachte das Mehr des einen gegenüber dem andern. Ar. mußte die Verse sogleich erklären mit dem Satz: es werde mit dem Gleichen das Gleiche erkannt; so geschieht es auch, wo er die Verse noch einmal zitiert, Met. III 1000 b 5 (ähnlich bei Sext. Emp. adv. math. VII 92; I 303 mit Pythagoreischem verflochten, so daß bei Chalcidius in Timaeum 51 der Satz von der Erkenntnis des Gleichen pythagoreisch heißt). Der Satz über Plato (b 16 f.) darf als nachträgliche Parenthese bezeichnet werden; Plato wird auch nicht unter diesem Titel bekämpft, sondern unter dem Punkt: Seele als Bewegendes, vgl. 404 a 21; 406 b 26 ff. Eine Parenthese auch 404 a 5: *ὁμοίως δὲ καὶ Λεύκιππος*, aber enger mit dem Text verbunden.

10,3 f. (b 18 f.) „Desgleichen wurde auch in den Ausführungen Über die Philosophie bestimmt." Wenn ursprünglich der Name Plato nicht dastand, wird es noch unmöglicher, das Passiv *διωρίσθη* auf Plato zu beziehen, wie es geschehen ist. Die eigene Frühschrift des Ar. ist zitiert, wie auch Phys. II 194 a 36, ohne Titel EE VIII 1249 b 15. Zur Zitierungsweise Top. I 104 a 33: *ἐν τοῖς ὑπὲρ τῶν ἐναντίων λεγομένοις ῥηθήσεται*, Hist. anim. I 497 a 29: *περὶ ὧν ἐν τοῖς κοινῇ λεγομένοις διορισθήσεται* (vgl. a 34). Der Bericht geht zuerst auf das objektive Sein (mit Themistios darf angenommen werden, daß der Autor an das allumfassende Weltwesen denkt, die höchste Idee des Lebewesens, die natürlich die intellegiblen Arten der Lebewesen einbegreift, Plato Tim. 30 c), das aus den Ideen der vier ersten Zahlen besteht, denen in geometrischer Betrachtung Punkt, Gerade, Fläche und fester Körper entsprechen; aus der Tetraktys 1 + 2 + 3 + 4 besteht die vollkommene Zehnzahl z. B. nach Sext. Emp. adv. math. IV 2 f.; VII 94.

10,6 (b 21) „das andere" (*τὰ ἄλλα*) sind die übrigen Denkgegenstände. Dann folgt mit *ἔτι καὶ ἄλλως* (ähnliche Formeln bei Sext. Emp. adv. math. VII 99; X 279 bei Spekulationen über die Zahlen) eine andere Fassung für das subjektive Erkennen.

Das Eine entspricht dem intuitiven Geist, die Zweiheit dem diskursiven Wissen, μοναχῶς (vgl. Met. V 1016b 26) ἐφ' ἕν (Met. V 1020a 11; XI 1061a 33), wie in der Mathematik die Länge gefaßt wird, deren geistiges Symbol die Zweiheit (δυάς) ist, 429b 20. Dann wird mit a 24 (οἱ μὲν γὰρ ἀριθμοὶ τὰ εἴδη αὐτὰ . . . ἐλέγοντο, nämlich – wie b 19 – in der Schrift über die Philosophie) die objektive Seite kommentiert; das folgende Sätzchen in Parenthese bemerkt etwas unmutig gelehrt, daß die Zahlen nach der Schulmeinung aus ἕν und ἀόριστος δυάς bestehen. Mit b 25 κρίνεται δὲ wird die subjektive Seite kommentiert. Daß die Ausführungen über die Zahlen bei Xenokrátes, der als damals Lebender nicht genannt wird, vorkamen, bemerkt Themistios; leider übermittelt er kein ganz zuverlässiges Fragment (39 Heinze). Es wird aber auch aus Met. XIV 1090a 4ff. klar, insbesondere b 14ff., wo zuerst Speusipp bekämpft wird, dann ἰδέας τιθέμενοι Xenokrates, der Ideen und Zahlen, Idealgrößen und geometrische Größen identifizierte. Hier der Satz, daß die Größen aus der Materie und der Zahl, (2, 3, 4) gebildet werde; die Polemik 1090b 27ff. zeigt (durch XIII 1080b 28; 1086a 10), daß Xenokrates bekämpft ist, und ihm und Speusipp gegenüber wird 1090b 32 Plato abgehoben, der zuerst Idealzahl und mathematische Zahl trennte. Saffrey, der besonders gegen Cherniss[1] 565ff. den platonischen Ursprung des Gedankens verteidigt, bestreitet nicht, daß er auch bei Xenokrates vorkam; aber die ebengenannte Polemik der Metaphysik spricht gegen diese Lösung. De Vogel 304 hat ein scheinbar treffendes Argument gegen Xenokrates: erst b 28 wird mit „einige", anerkanntermaßen ein Philosophem des Xenokrates genannt. Dem Xenokrates weisen es die Kommentare zu, fr. 60 und besonders auch 68H. bei Plutarch an. procreat. 1012d ff; nach dieser Stelle ging Xenokrates von Plato Tim. 35a aus; durch das Unteilbare und Teilbare sind die Elemente der Zahlen, ἕν und ἀόριστος δυάς, angezeigt, durch das Selbe und das Andere Ruhe und Bewegung, für die beide die Seele das Prinzip ist. – Auch wer mit Torstrik, Hicks, Cherniss 404b 28 οὕτως mit γνωριστικόν verbindet, kann den Einwurf von de Vogel nicht entkräften, daß sich Ar. anders ausdrücken mußte, wenn er schon vorher Xenokrates zitierte. Und sicher ist οὕτως zum folgenden Hauptsatz zu ziehen: es ist das leichte „so" am Anfang des Hauptsatzes, ganz analog Met. I 985a 2. Nun aber ist schon in der Einleitung (S. 77) bemerkt worden, daß der Satz über Xenokrates mit 405a 4ff. zusammengehört (κινητικόν a 4 wie 404b 28); ein großer Nachtrag ist da zu fassen, der bis 405b 29 reicht; in ihm ist das Zweierschema der Seele Bewegendes-Wahrnehmendes durch ein Dreierschema Bewegendes-Wahrnehmendes-Unkörperliches (405b 11) ersetzt. Das Zwischenstück 404b 30–405a 4 wollte wohl Ar. in seiner neuen erweiterten Fassung gestrichen wissen. Vergessene Streichungen werden auch sonst begegnen, z. B. 410b 23. Den Inhalt ersetzte z. T. 405b 17 (zum Inhalt vgl. Phys. I 184b 15ff.). Was Ar. in die alte Schrift über die Philosophie aufnahm, hatte wohl eine etwas andere Bedeutung als die vielleicht erst später von Xenokrates formulierte Seelendefinition. Dort hatte er die xenokrateische Meinung als die eines Kommilitonen dialogisch entwickelt. Daß eine Reihe wie Geist-Wissen-Meinung-Wahrnehmung (aus Plato Staat 511d, 533e, 534a systematisiert) bei Xenokrates vorkommen konnte, zeigt fr. 5 bei Sext. Emp. adv. math. VII 147ff., wo die drei letzten Glieder stehen, und vielleicht sind es vier, wenn entsprechend der Erhebung der Zahlen über die geometrischen Größen (fr. 34 bei Ar. Met. VII 1028b 24) Geist und Wissen zu sondern sind. Die Vierheit bei Ar. selber 428a 4; Met. XII 1074b 35. Nach Xenokrates für die Pythagoreer beansprucht, Doxogr. 282, 28 Diels; vgl. Jamblich comm.

math. scient. 36, 4, ebenso wie die Seelendefinition: sich selbst bewegende Zahl, Doxogr. 386, 13. Das Stück 404b 30–405a 4 gehört also noch zum ältern Zweierschema; 405a 2 nimmt 404b 9f. auf. Vorher werden Vertreter der körperlichen (*σωματικά*, auch 410a 28; 427a 27) Prinzipien, der unkörperlichen (*ἀσώματα*, besonders Plato) und der ihrer Verbindung genannt (besonders Anaxagoras ist gemeint). Von 405a 4, dem Zusatz an hat *ἀσώματος* eine andere Bedeutung: es heißt nun feinteilig.

10,25 (405a 5) „einigen", Hippasos? Vs. 18A 7 aus Met. I 984a 7 neben Heraklit, der aber a 25 eigens genannt ist, Vertreter der Feuerlehre.

10,28 (a 8) „Demokrit"; er ist auffälligerweise, wie auch Anaxagoras, noch einmal besprochen (405a 14 weist auf 404b 1). Die Atomlehre macht Beweglichkeit und Feinteiligkeit des Feuers besonders einsichtig und ist so eleganter. Vgl. z. B. Lucrez III 186. 205. Bei Anaxagoras ist wieder auf fr. 12 angespielt, wo auch das Wort „rein" vorkommt. Dann folgen unter Berücksichtigung der Verbindung von Erkennen und Bewegen einige Ergänzungen zur Liste der Vertreter einer Seelenlehre.

10,39 (a 19) „Thales" (Vs. 11A 22) paßt nicht ganz in den Zusammenhang, wohl aber der mit andern (Anaximenes fr. 2) genannte Diogenes von Apollonia (Vs. 64A 20), wo die feinteilige Luft sowohl dem Weltgrund entspricht als auch alles bewegt, und auch für Heraklit (Vs. 22A 15), wenn sein Stoff Weltgrund, aber auch (*καί–δέ*) beweglich ist; nach der Regel Gleiches durch Gleiches soll auch der Gegenstand der Erkenntnis in Bewegung sein, nach allgemeiner Meinung, gegen die Parmenides ankämpfte. Alkmaion (Vs. 21A 12) erfüllt nur die Bewegungsseite des Schemas, während bei Kritias (Vs. 80a 23), gegen den Hippon (Vs. 38a 10) polemisiert, die Wahrnehmung im Vordergrund steht. Hippon ist genannt, um die Reihe Luft, Feuer, Wasser und das Fehlen der Erde als Prinzip (Met. I 988b 30) hervorzuheben, das Blut bei Kritias ist eine Verbindung aller Elemente, und so folgt die Auffassung, die Seele (*αὐτήν* b 9) aus allen Elementen bestehen zu lassen (so Empedokles nach Formulierung von 404b12) oder alle sein zu lassen; auch b 13 (wo an die a 21ff. Genannten mitgedacht ist).

11,25 (405b 11) „Alle sozusagen." Es kann nun mit *δὲ* zur neuen Dreieinteilung übergegangen werden; *ὡς εἰπεῖν* gehört zu *πάντες* wie 408a 1 und wie in De inc. anim. 707a 25 zum weit getrennten *οὐδέν*. Eine Rückführung auf ein gemeinsames Prinzip war im ursprünglichen Zweierschema nicht vorgesehen; *ἀνάγειν* für rückführen, reduzieren, ist das übliche Wort, Met. IV 1004a 1.

11,29 (b 14f.) „von einem einzigen abgesehen", nämlich Anaxagoras (Vs. 59A 92 Anf.); b 19 wird er genannt (Vs. 59A 100). Der Geist bei ihm leidensunfähig, vgl. 429a 15 vor dem Zitat a 19 mit dem Wort *γνωρίζειν* wie 405b 21.

11,39 (b 23) „aus Gegensätzen"; dazu Met. XII 1075a 28ff; XIV 1087a 29ff.; IV 1004b 29ff. Aber die eine Seite des Gegensatzes genügt (vgl. 411a 3). Nach Philoponos ist beim Warmen Heraklit, beim Kalten Hippon gemeint (vgl. Vs. 38A 10). „Sie folgen den Wörtern", der Ausdruck nach Plato, Crat. 436b. Im Wort *ζῆν*, leben, wird *ζεῖν*, sieden, gespürt, in *ψυχή*, Seele, *ψυχρός*, kalt (vgl. Plato Crat. 399e). Die Ergänzung von Ross ist unnötig; *οἱ μὲν τὸ θερμὸν* (nämlich *τιθέντες*); von *λέγοντες* ist ein *ὅτι*- und ein Infinitivsatz abhängig.

12,7f. (b 29) „Das sind die überkommenen Lehren." Das ist die alte Zusammenfassung der Doxographie und es kann nun die Kritik folgen.

Kapitel 3

Der Rest des Buches enthält die Kritik früherer Lehren, zunächst derjenigen, die die Seele als Prinzip der Bewegung vorführen. Hauptmangel daran ist, daß das Prinzip auch selbst bewegt sein soll (vgl. 403b 29). Diese Kritik enthält Punkte, die mit derjenigen bei Macrob. in somn. Scip. II 14ff. gemeinsam sind. Wie in der Einleitung (S. 78) bemerkt wurde, ist es möglich, daß einzelne dieser Punkte schon im Dialog Eudemos vorkamen. Doch geht der Rückweis 406a 3 wohl auf Phys. VIII 256b 23.

12,14 (406a 4) „auf zweifache Art." Unterschieden wird das Bewegtwerden mittelbar (*καθ' ἕτερον*) und unmittelbar (*καθ' αὑτό*); es wird an Schiffer und Schiff veranschaulicht, so auch Macrob. II 14, 8, bei dem die mittelbare Bewegung ex accidenti heißt = *κατὰ συμβεβηκός*, 406a 14; Phys. VIII 259b 18; V 224a 27; denn das mittelbar Bewegte wird als solches nur nebenbei bewegt.

12,23 (a 12) „vier Bewegungen." Gewöhnlich werden Wachstum und Dahinschwinden als eine Bewegung gezählt, sodaß es im ganzen drei Arten natürlicher Bewegungen gibt, Phys. V 225b 8, oder es wird als vierte Art Entstehen und Vergehen mitgezählt wie Phys. II 201a 11, auch Macrob. II 14, 30. Die Seele, die sich nicht nebenbei – wie das Weiße, Phys. IV 211a 22 – auf eine dieser Arten bewegt, müßte Raum besitzen (De gen. et corr. I 320a 18 das Ortsbewegte und Wachsende; aber nach Phys. VIII 260a 26ff. liegt allen Bewegungsarten die Ortsbewegung zugrunde), eine absurde Folgerung für die Seele a 16.21.

12,33f. (a 22) „von Natur... gewaltsam." Die weitere absurde Folge, eine gewaltsame Seelenbewegung, ergibt sich aus dem Argument von Phys. IV 215a 2ff.; De coel. III 300b 20ff.; Phys. V 230b 10ff.

12,39 (a 27) „Phantasierens", De coel. III 299b 16.

13,1f. (a 29) „Feuer... Erde." Die Bewegungen nach oben und unten lassen auf Feuer und Erde schließen, die mehr um die Mitte auf Luft und Wasser. Nicht wird wie De coel. I 269a 5 ein von Natur im Kreis sich bewegendes Element, der sog. Äther erwähnt, etwa weil sich dieser im Eudemos wie in der Schrift Über die Philosophie fr. 21 (zu 407b 1) nicht von Natur bewegte?

13,10 (406b 3) „mit ihren Teilen", an Kreiselbewegung ist gedacht, Plato Leg. 893c; 898a. Die absurde Folge der Ortsbewegung die Auferstehung; das Wort z. B. Homer Il. XXI 56; Herodot III 62. Das Argument bei Macrob. II 14, 29; 16, 15.

13,13 (b 5) „Nebenbei sich zu bewegen", von außen, etwa dem Wahrnehmungsgegenstand her, statt der natürlichen wesensmäßigen Bewegung a 15ff., die die Seele (nach der angefochtenen Lehre) beibehält, sodaß sie dauernd aus ihrem Wesen heraustritt.

13,23 (b 13f.) *ἐκ τῆς οὐσίας* nicht schon hinter *ᾗ κινεῖται* gestellt, weil es auf das Verhältnis bei der Seele ankommt.

13,24 (b 15) *τῆς οὐσίας αὐτῆς*, d. h. *τῆς ψυχῆς*, vgl. a 17; 407b 6.

13,26 (b 17) „Demokrit", Vs. 68 A 104. Die hübsche Geschichte von dem Komiker Philippos (II 172f. Kock), dem Sohn des großen Aristophanes, nimmt a 31 auf. Zu Daidalos auch Pol. I 1253b 35.

13,33 (b 23) „eben dasselbe", die Atombewegung. Mehr als der mechanische Akt (der nicht ganz vernachlässigt wird, 433b 19) wird der geistige Bewegungsantrieb betont. Vorsatz (*προαίρεσις*) in unserer Schrift nur hier, häufig in der Ethik (EN III 1113a 10) als überlegendes Streben (*βουλευτικὴ ὄρεξις*); Denktätigkeit (*νόησις*), vgl. 433a 12.

13,37 (b 26) „Timaios." Nach Demokrit kommt Plato zur Sprache, wie er ursprünglich wohl 404a 20 gleich hinter dem Abschnittt über Demokrit 404a 16 folgte. „Auf die gleiche Weise" wie b 15f. Statt Plato wird die Titelfigur des Dialoges Timaios genannt; auch b 31 geht auf ihn. Vgl. De gen. et corr. II 329a 13: *ὡς ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραπται ... οὐ γὰρ εἴρηκε* (Timaios) *σαφῶς*; De sens. 437b 11 *καθάπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραπται ... ὥσπερ ὁ Τίμαιος λέγει*. Entsprechend De gen. et corr. II 335b 10 *ὥσπερ ὁ ἐν Φαίδωνι Σωκράτης· καὶ γὰρ ἐκεῖνος* (Sokrates) ... *ὑποτίθεται*. Die Stelle des Timaios ist 34b ff; 36e ff. Es fällt auf, daß Ar. nicht die Bewegungsseele des Phaidros (wo Anregungen des Alkmaion, der im Nachtrag 405a 29 Platz gefunden hat, benutzt sind) und der Gesetze beizieht, sondern sich auf die Denkbewegung des Timaios konzentriert. a 31 die gerade Richtung *τὴν εὐθυωρίαν* lässig für *ἐξ εὐθυωρίας*.

14,7 (407a 1) „die Seelenbewegungen die Himmelsläufe" (*τὰς τοῦ οὐρανοῦ φορὰς τὰς τῆς ψυχῆς κινήσεις*). Von den zwei mit Artikel versehenen Substantiven ist das erste prädikativ, oder vorsichtiger ausgedrückt: es liegt auswechselbare Gleichstellung der mit Artikeln versehenen Substantive vor. Vgl. sofort a 19f. (mit a 21) und häufig in dieser Schrift, 404a 21; 408a 13.20.27; 418b 20 u. a. Auch z. B. bei Thukyd. I 43, 4 *τὸ εὔδαιμον τὸ ἐλεύθερον, τὸ δ' ἐλεύθερον τὸ εὔψυχον κρίναντες*.

14,7ff. (a 2ff.) Es folgen bis 407b 11 eine Reihe von unzusammenhängenden Gegengründen, oft wie a 19. 22 durch *δὲ* eingeführt.

14,10 (a 5) Geist (oder Vernunft), wahrnehmende und begehrende Seele: die drei Teile z. B. auch 408a 12; EN VI 1139a 18.

14,11 (a 6) „kein Kreislauf": wegen Tim. 43c ff.

14,12f. (a 7) „Das Denken ... der Summe der Gedanken", dazu 431a 1; Met. XII 1074b 34, bei Gott das Denken Denken nicht von Gedanken, sondern des eigenen Denkens, *ἡ νόησις νοήσεως νόησις*; 1075a 3f.; 1072b 21. Der Geist nicht ausgedehnt (*μέγεθος*, wie 424a 27), vgl. Met. XII 1073a 5; 1075a 7.

14,24 (a 18) „berühren", zu 427b 4.

14,28 (a 19) teilbar und teillos: nach Tim. 35a.

14,30 (a 22) im Text *νόησις* von Torstrik ausgeschieden. Dann das Argument gegen die ewige Kreisung, insofern ein Gedanke zu Ende kommt, nicht aber der Umschwung des Himmels. Der Unterschied des Praktischen und Theoretischen auch 433a 14f. Über den Abschluß einer Gedankenoperation auch De mot. anim. 700b 16; 701a 10.

14,38f. (a 28) Zurückbiegen: nur im Zirkelschluß gibt es ein solches, Anal. Post. I 72b 36. Zuhilfenahme (*προσλαμβάνειν*) eines Mittelbegriffes, Anal. Post. I 78a 14.

15,5 (a 32) Denken eher ein Anhalten, vgl. Phys. VII 247b 11; De interpr. 16b 16; Plato Crat. 437a.

15,7 (407b 1) Torstrik und Ross schreiben *εἰ δ' ἐστὶν ἡ κίνησις αὐτῆς* (lässig für *τῆς ψυχῆς*) *ἡ* (statt *μὴ*) *οὐσία*, wenn sich die Seele insofern sie Wesenheit ist, bewegt. Doch könnte man versuchen, *μὴ* zu halten (Kühner-Gerth, Grammatik 2, 197). Ihre Bewe-

gung wäre Negation der Substanz. Aber alles klingt gezwungen. Nach Plato gehört die Bewegung der Seele gerade zu ihrem Wesen; in diesem Sinne 406a 17 und Polemik dagegen schon 406b 12ff. Nun erinnert 407a 34ff. *μακάριον, ῥᾴδιον,, βίαιον, ἐπίπονον* (dies in ähnlichem Zusammenhang auch Met. IX 1050b 26) an De coel. II 284a 13ff. mit der Abweisung einer das Weltall bewegenden Seele; besonders 284a 28 *οὐδὲ γὰρ τῆς ψυχῆς οἷόν τ' εἶναι τὴν τοιαύτην ζωὴν . . μακαρίαν. ἀνάγκη γὰρ καὶ τὴν κίνησιν μετὰ βίας οὖσαν, εἴπερ κινεῖσθαι πεφυκότος τοῦ πρώτου σώματος* (der sog. Äther) *ἄλλως* (vgl. a 16) *κινεῖ συνεχῶς, ἄσχολον εἶναι καὶ πάσης ἀπηλλαγμένην ῥᾳστώνης ἔμφρονος*. Die Seele würde willentlich dem Naturzwang der Ätherbewegung entgegentreten. An einer Stelle des Frühdialoges Über die Philosophie (fr. 21 aus Cicero nat. deor. II 44), die irgendwie der Ausführung in De coel. zugrunde liegt, in der aber der Naturzwang des Äthers (seit De coel. I 269b 30ff.), der eine Weltseele unnötig macht, noch nicht berücksichtigt ist, heißt es, daß sich die Gestirne nicht von Natur bewegen (das wäre nach oben oder unten, vgl. De an. 406a 27), aber auch nicht vi quadam maiore contra naturam: restat ut motus astrorum sit voluntarius, *ἑκούσιος*, also das Werk einer Seele (Plato Leg. 897a 1; leicht stoisch gefärbt Cicero nat. deor. II 32). So ist an unserer Stelle zu lesen: *εἰ δ' ἐστὶν ἡ κίνησις αὐτῆς ἑκουσία* (statt *μὴ οὐσία*, wo Themistios 22, 35ff. *μὴ* nicht kennt); De mot. anim. 703b 3 *ἑκουσίας κινήσεις* mit der Variante *ἑκουσίους* wie Pol. III 1285b 5. Etwas spöttisch wird angenommen, daß die willentliche Bewegung nicht dem natürlichen Zuge der Elemente folgt. Zu „gewaltsam erzwungen" vgl. auch 406a 22.

15,10f. (b 4) Die Lösung vom Körper nach Plato Phaed. 114c; 66b; Leg. 878d.

15,16 (b 9) „besser", Umsetzung von Plato Phaed. 97e.

15,20 (b 12) „Zu einer anderen Untersuchung", nämlich zur metaphysischen (vgl. EN I 1096b 30); so wird abgebrochen. Es folgt die Anmerkung, daß nicht ein beliebiger Körper und eine beliebige Seele zusammentreffen können mit Ablehnung der pythagoreischen Seelenwanderungslehre. Spott bei Epikur-Lucrez III 744ff.

15,32 (b 23) „eindringe", *ἐνδύεσθαι*, schon bei Herodot II 123. Über das Gesetz, daß nicht Beliebiges (*τυχόν*) auf Beliebiges wirke, und die Beschränkung des Naturprozesses De gen. et corr. 323b 30; De part. anim. I 641b 27 vom Samen, aus dem nicht Beliebiges entsteht; entwickelt von Lucrez I 159ff.

15,33f. (b 24) Seele zu Körper verhalten sich wie Kunst zu Instrument und müssen sich ebenfalls entsprechen. Der Instrumentenvergleich Protr. 41, 18; De part. anim. I 642a 12.

Kapitel 4

Der erste Teil des Kapitels handelt von der Seele als Harmonie (vgl. Pol. VIII 1340b 18), die Lehre wird von Macrob. in somn. Scip. I 14, 19 auf Pythagoras und Philolaos zurückgeführt. Letzterer ist der Lehrer des Simmias und Kebes, Plato Phaed. 61e (Vs. 44B 15). Die Bestreitung der Harmonienlehre hat mit dem Phaidon der arist. Eudemos gemein, wie in der Einleitung S. 78f. bemerkt wurde.

15,38f. (407b 28) „Rechenschaft", im Griechischen *εὐθύνας*, und mit *λόγος, λέγειν* wird gespielt wie bei Plato Leg. 861b 6ff. (gespielt wird auch 408a 1, a 5 mit dem „Fug"); es ist wohl zu schreiben: *λόγου[ς] δ' ὥσπερ εὐθύνας δεδωκυῖα καὶ τοῖς ἐν κοινῷ γινομένοις λόγοις*; letzteres geht eben auf den Eudemos.

16,4 (b 33) „Zusammenpassen" (σύνθεσις), vgl. Met. VII 1042b 16.

16,6 (b 34) „Bewegung" verknüpft die sonst herausfallende Erörterung mit der seit 405b 31 gegebenen Bewegungskritik.

16,8 (408a 2) „körperlichen Vorzügen" (σωματικαὶ ἀρεταί), nämlich Gesundheit, Stärke, Schönheit, Eudemos fr. 7 (vgl. Plato Rep. 591b; Leg. 631c).

16,9f. (a 4) „Affektionen und Leistungen" (τὰ πάθη καὶ τὰ ἔργα) wie 403b 12; 409b 15, es sind die begleitenden Eigenschaften von 402a 8.
Bonitz hat gesehen, daß 408a 5–18, wozu eng 18–28 gehört, ausführlichere Dublette von 407b 30–34 ist. Ar. wollte wohl wenigstens b 32–34 (ἡ μὲν – ἔτι δὲ) streichen, doch drang die Streichung nicht durch wie bei 404b 30–405a 4.

16,13 (a 7) „Größen, die Bewegung und Ortslage (θέσις) haben", im physischen, nicht im mathematischen Bereich; Met. VI 1026a 2.7; weiter Phys. III 208b 22ff.

16,14f. (a 8) „nichts Gleichartiges", vgl. Phys. VI 231a 21ff.

16,20f. (a 12) Die drei Seelenvermögen, die sich nicht als Zusammenpassungen erklären lassen, νοῦς, αἰσθητικόν, ὀρεκτικόν.

16,27 (a 19) „Empedokles." Dieser hat eine proportionale Mischungslehre entwickelt, vgl. fr. 96, z. T. 410a 4 zitiert; Met. I 993a 17; De part. anim. I 642a 18ff.

16,29f. (a 21) „in die Glieder", vgl. Empedokles fr. 30, 1 der Streit ἐνὶ μελέεσσιν ἐθρέφθη, μέλη von Ar. als Körperteile statt als Elemente gefaßt (auch fr. 27a). Auf die Freundschaft (φιλία) als Prinzip, bei Empedokles selber φιλότης, fr. 17,20, weist Ar. 430 a30 (vgl. Liebe, στοργή, 404 b 15). Die Frage ist, ob die Seele die Proportion ist, oder etwas anderes daneben, a 21.24f. 27.

16,35 (a 25f.) es ist τῷ statt τὸ zu lesen. – Trotz der Bestreitung durch Ar. haben eine Art Harmonielehre geboten von seinen Schülern der pythagoreisierende Aristoxenos (fr. 118–121 Wehrli) und Dikaiarch (fr. 5–12), ferner Andronikos (nach Galen über die körperl. Mischung IV 782f. Kühn); vgl. auch Lucrez III 98ff. Über den Unterschied zur arist. Lösung von der Seele als Form des Körpers Alexander von Aphrodisias über die Seele 25, 2ff.

16,39 (a 29f.) Die Zusammenfasssung schließt eng an a 5 an, nimmt nicht Rücksicht auf die Schwierigkeiten, die a 24ff. aufdeckt.

17,2 (a 31) „was wir bemerkten"; auf den Ausgangspunkt der Erörterung 406a 5ff. wird zurückgewiesen, weiter auf 406b 8.14. Die Bewegung wird dem Träger der Seele zugeschrieben, ἐν ᾧ ἐστι, so auch Phys. VIII 259b 19.

17,7ff. (408b 1ff.) Die Gemütsbewegungen hatte Plato neben der Ortsbewegung der Seele zugewiesen (Leg. 896ef.), darunter auch, wie Ar. hier, Freude, Betrübnis, Wagemut, Furcht. Theophr. Met. 5b 8f. stellt über die behauptete Kreisbewegung der Seele die Denkbewegung.

17,12 (b 7) „von der Seele her." Für Ar. sind die Gemütsbewegungen Bewegungen eines von der Seele (ὑπὸ τῆς ψυχῆς wie a 32 und auch b 8 zu ergänzen, vgl. auch 411a 29) bewegten Körperorgans, Furcht eine Art Bewegung des Herzens (vgl. Lucrez III 141).

17,14f. (b 9) τὸ δὲ διανοεῖσθαι ἢ τοιοῦτον ἴσως ἢ ἕτερόν τι ist zu halten; vgl. 429a 14 τὸ νοεῖν . . . ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη . . . ἤ τι τοιοῦτον ἕτερόν (τι gehört auch zu τοιοῦτον wie b 29 auch zu ἀπαθές).

17,16 (b 10) „gewisse Teile“, nämlich wie Herz, Sinneswerkzeug usw.; nachher „welche Teile“, *ποῖα*, während „wie“, *πῶς* (*κινεῖται*), Ortsbewegung und Umwandlung, (Veränderung der Beschaffenheit) meint: beide nennen die Divis. Ar. 44, 10ff., unter Umwandlung Wachsen, Altern und Dahinschwinden verstehend; vgl. Plato Theaet. 181cd (auch Altern); Parm. 138c; sonst ist z. B. Wahrnehmung eine Umwandlung, Phys. VII 245a 3; vgl. auch zu 406a 12.

17,18 (b 11) „eine andere Frage“ (*ἕτερος λόγος*, der Ausdruck auch 419a 7; 427b 26). Ob eine erhaltene Stelle gemeint ist, etwa aus den Parva Naturalia, in denen das Herz hervorgehoben ist (vgl. zu 420b 21), ist unsicher. Der *εἰ*-Satz geht in b 11 mit *τὸ δὲ λέγειν* weiter, ein Bandwurmsatz ohne Hauptsatz.

17,19 (b 13) „die Seele webe“, von Plotin I 1, 4, 26 zitiert.

17,24 (b 17) „den Dingen“, den Wahrnehmungsgegenständen.

17,25 (b 18) „Bewegungen“, die Vorstellungen, 425b 25; 429a 1; „Rückständen“ (*μοναί*), vgl. 429a 4; Anal. Post. II 99b 36; 100a 3.

17,26ff. (b 18–29) die Stelle hat manche Berührung mit III 5, einem Nachtrag. Ein Nachtrag wird auch hier vorliegen, wie zuerst B. Ritter 29 erkannt hat. Der Geist, der betrachtende Geist, wie aus b 24 hervorgeht, ist hier wie dort explizierter als sonst eine Substanz, die von außen hineinkommt (anders 412b 10 von der Seele). Auch dem göttlichen Geist kommt nach der Theologie (Met. XII 1072b 24) die Betrachtung als Lustvollstes und Bestes zu. Und dieser Geist ist unzerstörbar, nicht dem Alter unterworfen. Von *νῦν δὲ* b 20 würde man gern auf b 24 *τὸ νοεῖν καὶ τὸ θεωρεῖν μαραίνεται ἄλλου τινὸς ἔσω φθειρομένου* übergehen; insofern nach der Hervorhebung der Leidensunfähigkeit des Geistes nicht erwartet wird, daß im Grunde auch das Sehen und die Seele nicht leidet, sondern nur der Träger (*ἐν ᾧ* b 23 wie a 32), das Auge (vgl. auch 412b 19) oder das Lebewesen. Von einem Gemeinsamen (*κοινόν* 408b 28, vgl. Met. VIII 1043a 31), einer zusammengesetzten Wesenheit (*συνθέτη οὐσία* 412a 16) wie einem lebenden Körper oder Körperteil gilt allerdings, daß die Form (*εἶδος*), die Seele, nicht eigentlich entsteht (Met. VII 1033b 6; 1039b 26f.; VIII 1043b 14f.). Daß mit dem Alter die Geisteskräfte schwinden, ist verbreitete Ansicht, Herodot III 134, 3; Lucrez III 445; Ar. selbst Pol. II 1270b 40. Trunksucht auch Phys. VII 247b 14.

17,33 (b 25) „wenn etwas anderes innen zerstört wird“. Das Denken (Erfassen) und Betrachten nimmt ab durch Schwinden des Herzens, das ist das „andere“, im Gegensatz zum äußern Sinneswerkzeug. Bei letzterem ist z. B. die Sehkraft die Erfüllung des körperlichen Organs (wie die Seele die des ganzen Körpers) und geht mit ihm zugrunde. Insofern steht der Geist trotz seines körperlichen Zentralorgans (für uns das Gehirn) anders da. Eine leichte Differenz zu 429a 27; 411b 18 ist in unserem Nachtrag trotzdem anzuerkennen. Noch mehr im folgenden: nachdem gesagt ist, daß das Denken und Erfassen selbst leidensunfähig (*ἀπαθές*) ist – wir erwarten eher wie in b 29 der denkende Geist, aber nach 430a 18 ist der Geist dem Wesen nach Tätigkeit (*τῇ οὐσίᾳ ἐνέργεια*), fällt mit dem verwirklichten Denken zusammen – heißt es, daß Nachdenken, Lieben und Hassen (und Sicherinnern b 28, offenbar auch z. B. Sichfürchten b 8, Mitleid haben b 14 – vgl. 403a 17f. und NE II 1105b 22 mit sorgloser Lokalisierung in der Seele –) an einen Träger gebunden mit letzterem zugrunde gehn (zum Ausdruck vgl. auch De longaev. 465a 25 und Umgebung). An andern Stellen wird zwischen Nachdenken (*διανοεῖσθαι*) und Denken

(νοεῖν) nicht unterschieden (429a 23f.; 427b 9.13). Bei Plato Rep. 534a ist allerdings διάνοια die untere Stufe der νόησις; vgl. zu 404b 26. Und in 415a 8; 413b 31 ist zwar διάνοια und das fast damit identische δοξάζειν vom betrachtenden Geist getrennt (wobei 415a 8 διάνοια ausdrücklich auch nur dem Menschen zugewiesen ist, aber einesteils heißt es 413b 25: „es ist noch nichts erwiesen", und 415a 12 „fordert eine eigene Untersuchung", als ob nicht 408b 24ff. voranging; und weiter deutet nichts darauf hin, daß das Nachdenken, Lieben usw. πάθη (408b 26; καὶ ἔργα 409b 15), also Funktionen zwar nicht des substantiell vorgestellten Geistes sind, aber seiner Verbindung mit einem Träger, so wie die Affekte und Wahrnehmungen 403a2ff. Funktionen der Verbindung der Seele mit ihrem Träger sind. Das Tier könnte dann kein Lieben und Hassen, und auch keine Erinnerung (im Widerspruch zu Met. I 980b 1) besitzen. Vor dem Einschub ist 408b 17 die Erinnerung nicht an den Träger des Geistes, sondern offenbar an den der Seele geknüpft. Und nur höchstens das Denken (νοεῖν) ist nach 403a 8 (vgl. 402a 9) eine eigentümliche Affektion (ἴδιον πάθος) der Seele, genauer der abtrennbaren substantiellen Geistseele.

17,36 (b 28) „man" ist etwas harsch aus dem vorhergehenden (τινα) διανοεῖσθαι zu holen. Das folgende (ἥν) bezieht sich auf b 26 zurück.

17,38 (b 29) „Göttlicheres". Nach Plato Tim. 51e kommt der Geist nur den Göttern und wenigen Menschen zu.

18,1 (b 30) Nach der Zusammenfassung über die Seelenbewegung (zu „von sich selbst", ὑφ' ἑαυτῆς, 404a 24) kommen Demokrit und Xenokrates als Vertreter einer Mischauffassung zur kritischen Behandlung. Vorgestellt war diese Auffassung in einem Nachtrag, 404b 27ff.; 405a 4ff. nachdem dargelegt war, daß die Seele Bewegungsprinzip und als Element, Idee, Zahl Erkenntnisprinzip ist. Der Platz hier ist ungünstig, wo die Seele bloß als Bewegungsprinzip kritisiert ist und die Erkenntnisseite erst 409b 23ff. an die Reihe kommt. Auch hier liegt ein Nachtrag vor, eben bis 409b 23. Die Ähnlichkeit zwischen Xenokrates und Demokrit liegt in der Vergleichbarkeit der Monaden, aus denen eine Zahl besteht, und der Punkte, die Monaden mit bestimmter Ortslage sind (θέσις 409a 6; Met. V 1017 b 25; XIV 1084b 26, wo auf die Atomisten angespielt ist), und in der Ähnlichkeit der Punkte mit den kugeligen Atomen des Feuers und der Seele bei Demokrit. Auch „sie sagen" (409a 4) muß bei natürlicher Auffassung (vgl. αὐτοῖς 408b 33) auf Xenokrates gehen. Doch da ein Widerspruch vorhanden zu sein scheint zu seiner Lehre vom intellegibeln Sein, sucht Cherniss[1] 396f. in einem Indizienbeweis vielmehr Speusipp als Urheber der Lehre vom Fließen des Punktes zur Linie, der Linie zur Fläche zu erweisen (die späten Zeugnisse zumeist bei Cherniss; z. B. Sext. Emp. adv. math. X 281; III, adv. geometros 19). Man könnte aber daran denken, daß Xenokrates die damals schon landläufige – für uns zuerst bei Eratosthenes, Sext. Emp. III 28, belegte – Auffassung der Geometer (Philoponos zur Stelle, 166, 26) teilte. Und das freilich nicht ganz reine Fragment 39H. macht auch ausdrücklich darauf aufmerksam, daß zwar die intellegible Welt aus der Idee der Einheit, Zweiheit, Dreiheit, Vierheit (zu 404b 19f.), die sichtbare aber aus Länge, Fläche und Tiefe bestehe, und daß die Länge ἀπὸ ἑνὸς ἐφ' ἕν (vgl. 404b 23), d. h. ἀπὸ σημείου (Punkt) ἐπὶ σημεῖον (vgl. Philoponos zu 404b 18, S. 77, 34) zustande komme, das also, was 409a 5 ausgedrückt ist. Vorangegangen ist Plato Leg. 894a.

18,16 (409a 9) „leben geteilt", öfters erwähnt, zu 411b 19.

18,19 (a 13) „Quantum.“ Es kann kontinuierlich wie die geometrische Größe und diskret wie die Zahl sein.

18,22 (a 15) „dem Bemerkten“, das Nebeneinander von Bewegendem und Bewegtem. Den Satz, daß das Selbstsichbewegende aus Bewegendem und Bewegtem besteht, wendet Ar. auch auf die Monaden- oder Punktezahl an: nur ein Teil, der bewegende, wird Seele sein.

18,27 (a 19) „das“, *ταύτην*, steht für *τοῦτο, τὸ κινοῦν* in der Zahl.

18,28 f. (a 21) „Unterschied außer der Ortslage.“ Das führt zur Alternative: Die körperlichen Monaden sind verschieden von den seelischen (a 22 zu lesen *αἱ ψυχικαί* für *αἱ στιγμαί*; das Wort 424 a 33), oder die Seele und die körperliche Monade fallen zusammen (für Demokrit, wissen wir aus Lucrez III 372, stand an ein körperliches immer ein feines seelisches an). Im ersten Falle können nicht nur zwei, sondern unendlich viele Monaden am selben Platz sein, da sie offenbar nicht vom Raum beengt werden. Das Sätzchen: Die Monade würde nämlich den Rang eines Punktes besitzen (*καθέξει γὰρ χώραν στιγμῆς*, zum Ausdruck Pol. IV 1294 a 18) macht in jedem Fall durch den Singular Schwierigkeiten; vielleicht stand es ursprünglich an der Stelle von a 19: *δεῖ γάρ ὑπάρχειν τινὰ αὐτῇ διαφορὰν πρὸς τὰς ἄλλας*, und wurde durch diesen Satz, der die Pointe von a 3 wiederholt, ersetzt, und ungestrichen schien es, wenn *χώρα* mißverstanden wurde (als Platz, statt als Rang), an der jetzigen Stelle zu passen. Wir treffen hier also eine vielleicht beim Schreiben vollzogene Änderung innerhalb einer nachträglichen Ausführung an.

18,35 (a 25) „die Seelenzahl ist gleich den Punkten im Körper“. Dann müßten alle Körper beseelt sein. Dagegen das Argument aus der pythagoreisch-platonischen Forderung der Trennung der Seele vom Körper. Die Linie sondert sich nach Phys. VI 231 a 24 nicht in Punkte. Nach Philoponos 171, 17 wendet sich Ar. hier besonders gegen Xenokrates (fr. 73).

Kapitel 5

18,39 (409 a 31 ff.) Das Kapitel ist schlecht abgetrennt. Es greift mit

19,1 (a 31) „wie bemerkt“ auf 408 b 33 f.; 409 a 10 f. zurück.

19,2 (a 32) „feinteiligen Körper“ (*λεπτομερές*) bildet im Dreierschema (405 b 12; 409 b 21) der Seelenbetrachtung den dritten Gesichtspunkt zu dem der Bewegung und Wahrnehmung im Zweierschema und geht folglich hier besonders auf die Bewegungsfähigkeit; vgl. 405 a 10 ff.

19,3 (a 34 f.) „wie Demokrit“, nur daß bei Xenokrates die Bewegung von der Zahl ausgeht.

19,6 (409 b 3) „eine Art Körper“, nämlich ein feinteiliger. Im folgenden b 4 und b 5 die Alternative von a 23 f. und a 27.

19,11 (b 8) „so sagten wir schon“, nämlich 406 b 20, auch in einem Einschub.

19,16 (b 11) „verflechten“; da ist ausdrücklich die Verflechtungsthese von Xenokrates berührt, 404 b 29.

19,17 f. (b 13 f.) „Definition . . . begleitende Eigenschaft“, geht auf 402 b 16 ff.

19,19 (b 14) „Affektionen und Leistungen", vgl. 408 a 4.

19,21 (b 17) „Wie wir früher sagten", nämlich 403 a 1. Scheidet man die Kritik der Verflechtungsthese aus, so führt

19,27 (b 23) „Es bleibt" 408 b 31 weiter (λείπεται δὲ bei zwei Möglichkeiten auch 419 a 19).

19,33 (409 b 28) „diese Dinge" (ταῦτα), nämlich πράγματα, im Zusammenhang die Elemente des Empedokles. Ein Zusammengesetztes ist aber nicht nur die Summe seiner Elemente, Plato Theat. 203 c ff.; vgl. Met. VII 1041 b 17; VIII 1043 b 5.

20,3 (410 a 3) Empedokles fr. 98; ein Vers mehr bei Simplicius erhalten.

20,15 (a 13) „in vielfachem Sinne", mit ähnlichem Satz wie Met. VII 1028 a 10 ff. ist auf die kategoriale Verschiedenheit hingewiesen, vgl. 402 a 15. (Die Kategorien, drücken, wie hier deutlich wird, Bedeutungsunterschiede des Wörtchens „ist", ἐστὶ aus.) Das Argument auch Met. I 992 b 18 ff.

20,18 (a 15) „aus dem allem"; gemeint ist im Zusammenhang: aus den Elementen von allem, d. h. auch denen des Quantitativen, Qualitativen usw.

20,19 (a 16) „gemeinsame Elemente." Es gibt nach Met. XIV 1070 b 2, Phys. III 200 b 34 nicht einen gemeinsamen Grund für die verschiedenen Kategorien.

20,24 (a 21) „Wesenheit", Kategorie für die Seele, vgl. 412 a 6.

20,27 (a 23) „keine Einwirkung vom Gleichen." Der naturphilosophische Satz, daß Gleiches von Gleichem keine Einwirkung erleide (416 a 31), den, wie aus De gen. et corr. I 323 b 3 zu erschließen ist, auch Empedokles anerkannte, steht in unlogischem Gegensatz zu seiner Auffassung der Erkenntnis (als Erleiden gefaßt, 429 a 13 f.) des Gleichen durch das Gleiche.

20,32 (a 28) „Empedokles" wird ausdrücklich genannt. Bedenklich sei die Gründung der Erkenntnis auf körperliche Elemente, aber auch die eben genannte Unlogik (τὸ νῦν λεχθέν) spreche gegen ihn. Das in a 30 folgende γὰρ läßt sich nicht halten. wenn nicht im Sinn antiker Gelehrter, wie Simpl. 70, 8, vorher τὸ νῦν λεχθησόμενον gelesen wird (vgl. De part. anim. I 639 b 6); also ist δὲ einzusetzen; γὰρ statt δὲ teilweise überliefert z. B. 410 b 12, allein De somn. 454 a 2.

20,36 (a 30 f.) „Knochen . . . Haare", vgl. 435 a 24.

21,2 (410 b 4) „Empedokles", vgl. Met. III 1000 b 4. Der Gott ist der streitlos lebende σφαῖρος, genannt fr. 27. 27 a.

21,6 f. (b 8) „Element ist oder aus . . . Elementen", vgl. 405 b 13.

21,10 (b 12) „Zusammenhaltende" (συνέχον), vgl. 411 b 6; 416 a 6.

21,13 (b 14) der Geist „am ältesten", präexistent, vgl. zu 430 a 23, während die Naturphilosophen wie Empedokles den Elementen das höchste Alter zusprechen.

21,16 (b 16) bis zum Schluß des Buches Einzelprobleme, die für die Vertreter beider Seiten des Zweierschemas (auch 411 a 24 f.) auftauchen. Der Vorwurf, daß sie nicht jede Seele behandelt haben, schon 402 b 4.

21,18 ff. (410 b 18–22) Der Satz ist wohl nachträgliche Ergänzung; dann stimmt nicht mehr „Ortsbewegung und", φορᾶς οὐδ', in 410 b 23, das Ar. zu streichen vergaß; Torstrik holte es nach. Die ortsgebundenen Tiere (Zoophyten) b 19 ergänzen

die Pflanzen b 23; sie haben zwar Wahrnehmung, aber keine Ortsbewegung (im Sinne des Zweierschemas). Über Leben und Lebewesen (ζῆν, ζῷα) auch De juv. 467b 23.

21,26 (b 25) „gelten läßt". Der Sinn ist: wenn man auch gelten läßt, daß zur Seele Vernunft und Wahrnehmungsvermögen gehört, so handeln sie doch nicht über jede Seele (z. B. über die ernährnde Seele) und nicht über die ganze Seele; denn in dieser ist die ernährende immer eingeschlossen. Über die arist. Seelen(teile) z. B. 413b 12.

21,30 (b 28f.) „im sogenannten (Über die Philosophie fr. 7) orphischen Epos." Auch die Orphiker handeln nicht über jede und die gesamte Seele (keine Klammer drucken); bei Kern fr. 27.

21,36 (411a 3) „der eine Teil der Entgegensetzung." Das Argument schon im Nachtrag 405b 24; vgl. 430b 23.

22,2 (a 8) „Thales" (vgl. 411a 19; Vs. 11 A 22); so auch Plato Leg. 899b; Cic. De leg. II, 26; Ar. selbst De gen. anim. III 762a 21.

22,4 (a 9f.) „in Luft oder Feuer kein Lebewesen"; vgl. nochmals 423a 12; 435a 11; nicht im Sinne Epikurs – bei Lucrez III 573 –, wonach die Seele des Menschen in Luft nicht weiterleben kann; „in ganzer Luft oder Feuer Seele besser": es ist wohl an die denkende Luft, das denkende Feuer des Diogenes von Apollonia und des Heraklit gedacht; anmerkungsweise – und wohl erst nachträglich – wird a 11 gegen diese spekulative Anschauung, daß im Großen die Seele besser, Bedenken erhoben. Die Vorstellung von Mikro- und Makrokosmos spielt hinein; von jenem wird auf diesen geschlossen, aber auch von diesem aus jener erklärt.

22,12 (a 17) „gleichartig" (ὁμοειδές). Ähnlich braucht wohl Poseidonios von Heraklits (Vs. 32 A 15 aus Doxogr. 389) Seele ὁμογενές.

22,13f. (a 19) „vom umgebenden ... All aufgenommen." Vgl. die Argumentation bei Xenophon memor. I 4, 8; Plato Phileb. 29bff. (Theiler[1] 16); dann in der Stoa, vgl. Cic. nat. deor. II 18. Aber die Spekulation wird widerlegt damit, daß die Seele ungleichteilig (ἀνομοιομερής) ist; sie hat verschiedene Teile für die Ernährung, Wahrnehmung usw. Gleichteilig (ὁμοιομερής) ist eine Substanz wie Fleisch und Knochen, während ungleichteilig der Körper aus Kopf, Arm usw. ist; Meteor. IV 390b 5ff.

22,21ff. (411 a 26ff.) Gehören die von der Seele ausgehenden (vgl. 408b 7) Leistungen einer Gesamtseele an oder Teilseelen? Frage schon 402b 9.

22,27 (b 2) „tun und erleiden", ποιεῖν, πάσχειν, wie 403a 6 „Einige sagen", z. B. Plato, vgl. 432a 25; sonst auch 413a 5. b 29. Bei Ar. gibt es eine Hierarchie der Teile; der untere Teil ist je im obern aufgehoben.

22,31 (b 6) „Was hält ... zusammen" (συνέχει), schon 410b 12; Frage des Poseidonios bei Achilles in Aratum S. 41 Maaß: nicht die Körper halten die Seelen zusammen (συνέχει), sondern die Seelen die Körper (ähnlich Sext. Emp. adv. math. II 72).

22,34ff. (b 9ff.) Kettenschluß, ähnlich 425b 12ff., auch da soll es nicht ins Unendliche weitergehen (πρόεισιν ἐπὶ τὸ ἄπειρον unpersönlich) aus horror infiniti, vgl. Über die Philosophie fr. 17.

23,6 (b 18) „Vernunft." Trotz der Proportion Ganze Seele: Seelenteil = Ganzer Körper : Körperteil wird die Vernunft (der Geist) keinen Teil des Körpers zusammenhalten. „Phantasieren" wie 406 a 27.

23,7 ff. (b 19 ff.) Mit der Frage der Seelenteilung hängt auch die Beobachtung zusammen, daß Pflanzen und Tiere (wie Tausendfüßler) geteilt weiterleben (schon 409 a 9). Sehr häufig dargelegt, Met. VII 1040 b 13; De longaev. 467 a 18; De juv. 468 a 30; 479 a 3; Hist. anim. 532 a 2 (mit Tausendfüßler); besonders auch De inc. anim. 707 a 23, worauf sich De part. anim. III 673 a 30 zurückbezieht. Die Sache auch bei Lucrez III 642 ff., 656 ff. (Schlange), mit der absurden Folgerung 666: unam animantem animas habuisse in corpore multas. Nach Ar. ist es eine einheitliche Seele nicht nach der Zahl (dem Subjekt), sondern der Art (zum Gegensatz Top. I 103 a 8; Met. V 1016 b 31).

23,13 f. (b 25) Das Sätzchen *καὶ ὁμοειδεῖς εἰσιν ἀλλήλαις καὶ τῇ ὅλῃ* ist eingeschoben; es geht auf die Teilseelen statt die Seelenteile, vgl. 402 b 9; zum Ausdruck 411 a 18. Die einzelnen Teile der Seele sind nur zusammen da; die Allseele aber ist teilbar; es ist nicht *οὐ* vor *διαιρετῆς* einzuschieben.

23,16 (b 28) „Grundkraft" (*ἀρχή*), ist in der Pflanze das Ernährende, die Ernährungsseele; im höhern Wesen immer der höhere Teil, der die niedrigen in sich aufgehoben hat. Über das Sichabtrennen (*χωρίζεσθαι*) 413 a 31; b 5. Die mit der aristotelischen ähnliche hierarchische Stufung der *ἀρχαί* bei Philolaos fr. 11 ist von zweifelhafter Echtheit.

BUCH II

Kapitel 1

24,2 (412a 4) „wiederum wie von neuem." Diesen Übergang gebraucht Ar. entweder, wenn zwei Entwürfe aus verschiedenen Zeiten zusammenstoßen, wie in Phys. I 192b 3; Pol. I 1260b 22, oder wenn ein neuer Unterteil folgt, z. B. Phys. VIII 257a 31; 260a 20; mit *πάλιν ἐξ ὑπαρχῆς* vgl. De part. anim. IV 685b 29; Rhet. I 1355b 24.

24,4 (a 5) „allgemeinster Begriff"; Bedenken dagegen 414b 20ff.; vgl. zu Kap. 2.

24,4 f. (a 6) „Aussagegattung" (*γένος*), Kategorie; vgl. 402 a 23. „Wesenheit" im Sinne der ersten Kategorie gibt es als unbestimmte, ungeformte Materie, die die Möglichkeit hat, geformt zu werden; sie ist als solche dem unbestimmten Unendlichen des späten Plato verwandt (Phileb. 25a ff.), der unbestimmten Zweiheit (*ἀόριστος δυάς*), wie er nach Met. XIV 1091 a 5 sagte, die durch die Grenze, das *πέρας*, oder die Eins, *ἕν* (Sigle für die Form), geformt werden muß. Wesenheit ist zweitens eben die Form, drittens das aus beidem Zusammengesetzte (die *μεικτὴ καὶ γεγεννημένη οὐσία* von Plato Phileb. 27b). Die Dreiergruppe auch 414a 14; Met. XII 1070a 9; VII 1029a 2. 29; VIII 1042a 26ff., da über Materie als nur der Möglichkeit nach (*δυνάμει*) bestehend; so z. B. auch IX 1050a 15: die Materie der Möglichkeit nach, was zur Form gelangen kann; wenn sie aber verwirklicht ist (*ὅταν δέ γε ἐνεργείᾳ ᾖ*), dann ist sie in der Form. Auch aus solchen Stellen geht hervor, daß für Ar. Materie ein anderer Name für das Unbestimmte, Unerfüllte und so Unwirkliche oder Unwirkende ist, das auf Erfüllung (*ἐντελέχεια*) angelegte, auf eine Gestalt. Denn nur Gestalt, Form ist wirklich, aber auch wirkend (*ἐνέργεια*). Im ethischen Bereich ist bei Plato die Tugend (*ἀρετή*), das Wirkende, Rep. 353a; 601d e. Das Fehlen der Form ist für Ar. Beraubung, Ermangelung (*στέρησις*), z. B. Met. XII 1070b 11ff., auch De an. 418b 19 (vgl. Plato Rep. 353e *ἆρ' οὖν ψυχὴ τὰ αὑτῆς ἔργα εὖ ἀπεργάσεται στερομένη τῆς οἰκείας ἀρετῆς*).

24,9 f. (a 10) „in doppeltem Sinne"; etwas vorgeprellt, vgl. sogleich a 22.

24,11 (a 11) „Wesenheiten" (*οὐσίαι*); es sind die dem unphilosophischen Verstand entgegentretenden, für sich abgetrennten gewöhnlichen Gegenstände, Körper, besonders die natürlichen, die wieder Prinzip für die andern, die technisch bearbeiteten sind. Es sind die anerkannten Wesenheiten von Met. VIII 1042a 7ff.; XII 1069a 31; VII 1027b 8. Der Satz a 14f. *ζωήν* bis *φθίσιν* gehört nicht zum Argument und ist aus der Behandlung der Selbsternährung als Kennzeichen der Seele (413a 24) hier wiederholt. Ein solches Wesen lebt, also auch die Pflanze, 413a 25; 415a 23ff.

24,17 (a 16) „Da er aber auch ein so und so beschaffener Körper ist." Der Satz ist schwierig, wie in De gen. et corr. I 320b 22 kann *ἐπεί* in solcher Stellung nicht

konzessiv sein, vielmehr: da der belebte Körper auch von bestimmter Art ist (d. h. ein solcher, von dem Leben ausgesagt wird), fällt der Körper (*τὸ σῶμα* gut überliefert) und die Seele (*ἡ ψυχή*, zum doppelten Artikel zu 407a 1) nicht zusammen. Der Körper – hier im eingeschränkten Sinn, nicht wie a 11 – ist eher wie (Met. VIII 1042b 9) die Grundlage und Materie. Die Form und das bestimmte Wesen wird von der Materie (*καθ' ὑποκειμένου*) ausgesagt, Met. IX 1049a 35. Eine solche Form ist die Seele, und so kommt es zur Definition 412a 19. Vgl. Met. VII 1035b 14; 1037a 5. 28.

24,23 (a 21) „eines solchen Körpers" (*τοιούτου*), womit *τοιόνδε* von a 16 aufgenommen ist.

24,23 (a 22) „es gibt zweierlei Arten von Erfüllung . . .", wie das Wissen (*ἐπιστήμη*) und das Betrachten (*θεωρεῖν*), d. h. die Anwendung des Wissens. Häufige Unterscheidung, wonach es also im ganzen drei Erfüllungsstufen gibt, die Stufe des bloßen Vermögens (*δύναμις*), die des latenten Habens und die des Ausübens. So 417b 30ff.; Phys. VIII 255a 33; der Vergleich mit dem zum General veranlagten Knaben, dem General, der seine Tätigkeit nicht ausübt, und zum ausübenden General 417b 30ff. Die Unterscheidung der beiden obern Stufen schon im Protr. 56, 15ff. mit dem Unterschied von Haben, aber nicht Wirken und Gebrauch machen (*θεωρεῖν*) z. B. 56, 19ff.: *τὸ ἐπίστασθαι . . . ἓν μὲν τὸ χρῆσθαι καὶ θεωρεῖν λέγομεν, ἓν δὲ τὸ κεκτῆσθαι τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐπιστήμην ἔχειν·* 57, 2 *τὸν μὲν ἐγρηγορότα φατέον ζῆν ἀληθῶς καὶ κυρίως, τὸν δὲ καθεύδοντα διὰ τὸ δύνασθαι μεταβάλλειν εἰς ταύτην τὴν κίνησιν* (= *ἐνέργειαν*), vgl. auch Top. V 129b 34; X 177b 24; EE II 1225b 11, übernommen in EN VII 1146b 31. Die Unterscheidung und damit der Kern des *δύναμις – ἐνέργεια*-Gedankens stammt aus sokratischen Überlegungen (Euthydem 280 d e). Beim Bild vom Taubenschlag der Seele braucht schon Plato Theaet. 197c den Ausdruck, daß den Menschen die Möglichkeit (*δύναμις*) zusteht, ein Erkanntes zu fassen und zu greifen (*λαβεῖν καὶ σχεῖν*).

24,27 (a 26) „Früher." Die Vollendung und also die Leistung ist für Ar. immer das erste; nur im Einzelfall gehen die Vorstufen zeitlich, „dem Entstehen nach", voran. Die Seele ist insofern die erste (im Sinn des Vorläufigen) Erfüllung, als sie auch im Schlaf latent da ist.

24,30 (a 28) „mit Organen". Der der Möglichkeit nach lebendige Körper erhält noch die nähere Bestimmung, daß es ein organischer Körper (das Wort kommt von dieser und ähnlichen Aristotelesstellen), ein Körper mit Werkzeugen für bestimmte Lebenstätigkeiten ist. Das gilt auch für die ebenfalls lebende Pflanze. Über die teleologische Bedeutung des Blattes und der Fruchtschale Phys. II 199a 25; Meteor. IV 380a 14. Die Wurzeln dem Munde entsprechend (ein auf Empedokles zurückgehender Gedanke, fr. 82. 79) auch 416a 4; De juv. 468a 9; De part. anim. IV 686b 35.

25,2f. (412b 4) „eine allgemeine Bestimmung", die hier folgt, ist später bei Plotin IV 7, 8[5] und Porphyrios bei Euseb. praep. ev. XV 11 auf heftigen Widerspruch gestoßen.

25,5f. (b 6) Die Seele und der Körper ist eins (in anderer Sicht als a 17); Met. VIII 1045b 18; XII 1075b 35; der Wachsvergleich auch De gen. anim. I 729b 17.

25,7 (b 8) „das Eine und das Sein in verschiedenen Bedeutungen" (Kategorien, Wahr und Falsch, Möglichkeit und Verwirklichung), vgl. Met. V 1017a 22ff. 31. 35; VI 1026a 34. „eigentlich" für die letzte Art gebraucht, anders Met. VII 1027b 31; IX 1051b 1; *πλεοναχῶς* (oder z. B. *διχῶς*, a 22; 414a 4) ist häufig wiederholter Ausdruck der aristot. Methodik.

25,10f. (b 10f.) „Wesenheit im begrifflichen Sinne" und „das eigentliche Sein" andere Bezeichnungen für die Form; griechisch *οὐσία κατὰ τὸν λόγον* und *τὸ τί ἦν εἶναι*; letzterer Ausdruck (schon Top. I 101b 21) verwandt mit solchen wie Met. VIII 1043b 1 *ψυχή* (als *εἶδος*) und *ψυχῇ εἶναι ταὐτόν*. Antwort auf die Frage: was war für etwas (z. B. die Seele) etwas (Seele) zu sein; rückgreifend auf eine frühere (darum *ἦν*) Bestimmung.

25,12ff. (b 12ff.) „Beil." Die Leistungsfähigkeit eines Beiles entspricht ganz der eines natürlichen Körpers und ist so mit dessen Seele zu vergleichen. Ohne die Leistungsfähigkeit ist Beil und Lebewesen nur der Benennung nach Beil und Lebewesen. Letzteres oft ausgedrückt, z. B. Meteor. IV 389b 31ff. die Leiche ist Mensch nur der Benennung nach, ebenso eine Flöte von Stein; De gen. anim. II 734b 24ff. (vgl. Theiler[3] 100). Nur die Hand, die ihr Werk, *ἔργον*, verrichten kann, ist Hand, Met. VII 1036b 31. Vergleich von technischer und organischer Leistungsfähigkeit auch Phys. II 199a 12; b 28. Plotin IV 3, 21, 13. Zu b 17 „Prinzip der Bewegung" vgl. Phys. II 192 b 14.

25,19ff. (412b 17–413a 3) Dieser Abschnitt, aus dem vorhergehenden entwickelt, stellt den organischen Körper und seine Teile mit der Seele und ihren einzelnen Leistungsvermögen in ein proportionales Verhältnis. Die Sehkraft des Auges, wobei dieses als die Materie von jener gefaßt wird, ist sozusagen die Teilseele. Das steinerne Auge wie andere steinerne Körperteile, Pol. I 1253a 20; De part. anim. I 641a 21.

25,26 (b 24) „das gesamte Wahrnehmungsvermögen" steht statt der Gesamtseele, da auch der Körper nach seinem Wahrnehmevermögen, nicht z. B. seinem Ernährungsvermögen, betrachtet wird.

25,28f. (b 25) „der Körper ... der sie (die Seele) besitzen wird" (*ἕξον* statt *ἔχον*) ist im Sinne von a 20 der der Möglichkeit nach lebendige Körper. Ein solcher Körper ist auch der Same und die Frucht (für Tier und Pflanze); vgl. Met. IX 1049a 2. Über das pflanzenartige Leben des schon Nahrung aufnehmenden Tiersamens und -keims De gen. anim. II 736b 8ff. Dann folgen wieder die drei Erfüllungsstufen, die oberste an Sehakt, *ὅρασις* und am Spalten des Beils, die mittlere an der *ὄψις*, hier für die Sehfähigkeit parallel dem Spaltungsvermögen des Werkzeuges, die dritte am vorhergenannten noch unbeseelten Körper exemplifiziert.

25,36 (413a 4) „die Seele nicht abtrennbar": der Schluß des Kapitels behandelt noch ihr Verhältnis zum Körper; als Form ist sie wie jede Form (abgesehen vom absoluten Geist) nicht vom Körper abtrennbar. Falls sie Teile hat (402b 1; 411b 5), könnten einige Teile (*ἔνια*, nämlich *μέρη*, über die Parenthese auf a 4 zurückgreifend; gemeint ist nur der Geist) abtrennbar sein.

26,2f. (a 8) „die Seele ... wie der Matrose" (zu lesen *ψυχὴ ὥσπερ πλωτήρ*), d. h. getrennt vom Schiff und doch in ihm und so seine Vollendung; eine kurz gestreifte Möglichkeit; vgl. Plotin IV 3, 21, 6.

26,3 (a 9) „im Groben" (*τύπῳ*), umrißmäßig, häufiger Ausdruck, EN I 1094b 20· II 1107b 14, hübsch Hist. anim. I 491a 8: der Kostprobe wegen.

Kapitel 2

Das Kapitel will vom verschwommen Anschaulichen zum begrifflich Klaren führen; die Definition soll nicht nur mit der Anschauung notieren, daß etwas ist, sondern auch die begriffliche Begründung geben. Man erwartet die methodologische Bemerkung am Anfang der eigenen Erörterung nach Abschluß der Behandlung fremder Lehrmeinungen (*ἐπελθεῖν* 413a 13 entspricht Met. III 995a 24 am Anfang der eigenen Erörterung, denn Met. II ist ein Einschub nicht von Aristoteles' Hand), und am absoluten Anfang bietet eine ähnliche Methodologie Phys. I 184 a 16ff. Überlegt der Vorschlag von Susemihl, in 413a 20 <*ἄλλην*> *ἀρχὴν* zu schreiben. Aber wir sind wirklich am Anfang. Nach dem Anfangssatz von Kap. 1, nach *εἰρήσθω*, folgte ursprünglich unser Kap. 2; selbst *πάλιν* könnte wie für den Neuansatz in 412a 4 von Anfang an dagestanden haben. 414b 27 läßt, natürlich interpretiert, nicht erwarten, daß in einem vorangehenden Kapitel schon der allgemeine Begriff zur Darstellung kam. Als jene Worte geschrieben wurden, fehlte noch Kap. 1. Auch ist z. B. 417a 21ff. die betont hervorgehobene Ergänzung zur Frage Möglichkeit-Wirklichkeit (*δύναμις* – *ἐνέργεια*) mit der Darbietung von drei Erfüllungsstufen erstaunlich, wenn schon 412a 22 diese Teilung vorgenommen war. Grundsätzlich neu ist freilich die Auffassung der Seele als Form nicht. Abgesehen von 414a 13 (wozu die Anmerkung) ist an die frühe Physik und Metaphysik zu erinnern, wo die Auffassung schon vorkommt (oben S. 74). Im Augenblick der Umbildung der platonischen Idee zur nur gedanklich trennbaren Form wurde auch die menschliche Seele, die im Dialog Eudemos noch Plato nah selbständiges *εἶδος* gewesen zu sein scheint, in den Strudel der Verwandlung hineingezogen. – Daß Kap. 1 nachträglich hinzugekommen ist, hat kurz Gohlke zu seiner Übersetzung (S. 136) bemerkt.

26,11 (a 16) „die Definitionen Schlußsätzen ähnlich“ (*συμπεράσματα* auch 407a 27). Die Begründung der Definition (der griechische Ausdruck wechselt) auch Anal. Post. II 94a 3; Met. VIII 1044b 13 verlangt. Das mathematische Beispiel ähnlich Met. I 996b 21. Wenn a und b die Seiten des Rechtecks sind, x die gesuchte des Quadrats, gilt die Formel $ab = x^2$, die sich darstellen läßt als $a : x = x : b$; x ist die mittlere Proportionale (*μέση*) zwischen den Rechteckseiten; vgl. Euklid VI 17.

26,17 (a 21) „durch das Leben“, das ist das verschwommen Anschauliche von a 11. Begrifflich deutlicher wird es durch die Unterscheidung von Stufen, schon 411a 26ff. und z. B. EN I 1098a 33ff.; auch die Pflanzen leben, 410b 23 (nicht so nach stoischer Lehre), und die Definition des Lebens eines Dionysios wird Top. VI 148a 27 abgelehnt, weil sie auf die verschiedenen Formen des Lebens nicht Rücksicht nimmt.

26,20 (a 24) „Bewegung in der Ernährung.“ Auch der Ernährungsvorgang ist Bewegung, und ebenso Wachstum und Hinschwinden, 415b 23. So könnte die Lesart *κίνησις ἡ κατὰ τροφὴν καὶ φθίσιν τε καὶ αὔξησιν* statt *καὶ φθίσις τε καὶ αὔξησις* einleuchten; doch scheinen Wachstum und Hinschwinden mehr für sich zu stehn, und von ihnen allein wird nachher a 27 gehandelt. Die Pflanzen (*φυόμενα* = *φυτά* auch a 33) haben das Vermögen zum Wachstum und Hinschwinden (das 413b 5 genannte Ernährungsvermögen, *θρεπτικόν*); zu Vermögen, *δύναμις*, wofür

auch „Seelenteil" eintritt, zu 432a 15. Dafür hier auch Grundkraft, *ἀρχή*, wie 413b 1 (etwas anders b 12), 416b 18.

26,26 (a 29) „nach allen Seiten" (*πάντῃ*). Im Unterschied zu lebenden Wesen, Pflanzen und Tieren, bewegen sich Feuer und Erde nur nach einer Richtung, entweder nach oben oder unten; zu *πάντῃ* Hesiod Theog. 524. Im folgenden schrieb Ar. wohl ursprünglich *ἕως ἂν τρέφηταί τε καὶ ζῇ* (vgl. Plato Tim. 78e). Die ersten jetzt verschieden überlieferten Worte sollten wegfallen (vgl. zu 410b 18; 409a 23), als der Satz neu gestaltet wurde: *καὶ ζῇ διὰ τέλους ἕως ἂν δύνηται λαμβάνειν τροφήν*; vgl. 404a 15f.; 434a 25; 415b 26.

26,27 (a 31) „Dieses Vermögen" (*τοῦτο*) geht auf das unterste Ernährungsvermögen in den sterblichen Wesen; denn göttliche Wesen könnten ohne Nahrung, den Tribut der Sterblichkeit, leben, etwa auch die Gestirngötter des Frühdialoges Über die Philosophie (gegen die Fütterung der Gestirne, später auch in der Stoa vertreten, Meteor. II 354b 34ff.).

26,31 f. (413b 1) „lebenden Wesen ... Lebewesen." Der Unterschied öfters dargelegt. De juv. 467b 18ff.; besonders De part. anim. IV 681a 12ff. in dem schönen Abschnitt über die Übergänge der Natur von niedern zu höhern Wesen.

26,32 (b 2) „zuerst" (*πρώτως*), insofern dazu auch noch andere Vermögen treten können; die Ortsbewegung gehört nicht zum notwendigen Bestand, 410b 19. Unter den Sinnesvermögen ist wieder der Tastsinn das erste und allgemeinste, auch z. B. Hist. anim. I 489a 17, wie die Ernährungsseele absolut die erste und allgemeinste ist, 415 a23; De gen. anim. II 741a 1 (*φύσις* genannt).

26,37 (b 5) „abgetrennt werden"; das niedrige Vermögen impliziert nicht das höhere, wohl aber umgekehrt; zu *χωρίζεσθαι* 411b 29; De somn. 454a 13 (mit Rückweis auf De an.); 455a 23.

27,3 (b 10) „später", 434a 22ff.; b 10ff.

27,3ff. (413b 11–414a 3) behandelt die Stufung der Seele; die Frage ist, ob von einzelnen Seelen oder Seelenteilen gesprochen werden soll (schon 402b 9; 411a 30ff. angerührt), und ob die Scheidung nur eine gedankliche und begriffliche ist (*λόγῳ*; der Ausdruck, b 15. 29, wird auch beim Verhältnis von Form und Materie verwendet, Met. VIII 1042a 29) oder eine räumliche, wie bei Plato der vernünftige Seelenteil in den Kopf, der mutvolle ins Herz, der begehrende in die Leber verlegt wird (Tim. 69dff.); vgl. auch 429a 11; 432a 20.

27,9 (413b 16) „einiges... hat seine Schwierigkeit." Absehend von den schwierigen Fällen der örtlichen Trennung der Sinneswerkzeuge, die Simplicius 101, 27 erwähnt, zieht Ar. wie oft (zu 411b 19) die Beobachtung an, daß Schößlinge bei Pflanzen getrennt leben können und dasselbe – nicht nur bezüglich des Ernährungsvermögens, sondern auch für andere Unterschiedlichkeiten wie allgemeines Wahrnehmungs- und örtliches Bewegungsvermögen – für zerschnittene Würmer u. ä. gilt.

27,17 (b 22) Vorstellung (auch Vorstellungsvermögen, *φαντασία*) ist flüchtig mit Wahrnehmung und Wahrnehmungsvermögen verknüpft, vgl. 414b 16, und später, 427b 29ff., ist die Vorstellung zwischen der Wahrnehmung und dem Denken behandelt. Auch die mit Wahrnehmung verbundene Lust und Unlust und die infolge

davon entstehende Begierde ist genannt, so 403a 7; 414b 4; 431a 13; 434a 2 (neben der Vorstellung); De somn. 454b 30f.

27,19 (b 24f.) „Geist und betrachtendes Vermögen“; beides ist identisch (*ὁ νοῦς καὶ ἡ θεωρητικὴ δύναμις*). Davon wird getrennt b 30 die Fähigkeit zu einer Meinung (*δοξαστικόν*), wie 415a 8. 11 *διάνοια* (fast gleich *δόξα*, vgl. zu 408b 25 und 431b 2) vom betrachtenden Geist abgehoben ist. *αἰσθητικόν* und *αἰσθάνεσθαι* steht neben *δοξαστικόν* und *δοξάζειν* wie 402b 13 neben *νοῦς* (= *νοητικόν*) und *νοεῖν*, und in 414b 18 (*τὸ διανοητικόν τε καὶ νοῦς*) sind beide Ausdrücke für das gleiche oberste Seelenvermögen verwendet. – Daß hier vom Geist die Rede ist, wirkt weniger auffällig, wenn Kap. 1 mit 413a 6 ursprünglich nicht vorhanden war.

27,27 (b 32) „Lebewesen“ (*ζῷα*) ungenau, denn es gibt nicht Lebewesen mit nur einem Seelenteil, vorsichtiger 414a 29.

27,29 (414a 1) „später“, nämlich III 12f.

27,31 (a 3) „der Tastsinn“ notwendig, 413b 4; 435b 4. 19.

27,32ff. (414a 4–28) Das ist größere Anmerkung über Möglichkeit und Verwirklichung. Der erste Satz mit *ἐπεὶ δὲ* ist Bandwurmsatz mit drei Gliedern a 4, a 8, a 12 ohne Hauptsatz, denn als solcher kann der Satz mit *ὥστε* a 13 nicht gefaßt werden, und auch zu *τούτων δ'* (*ἐπεὶ*) *ἡ ἐπιστήμη* (a 8) ist eine Fortsetzung mit *δὲ* vergessen. Die Seele mit ihren Leistungen: Leben – im Sinne des Ernährungsvermögens –, Wahrnehmung und Überlegen (*διανοεῖσθαι*; dieses erst a 13 nachgetragen) wird verglichen mit dem Wissen (der Seele) und dem Gesundsein (des Körpers), die beide nicht nur als einem Träger angehörig verstanden werden können, sondern als Leistungskräfte, sozusagen Ideen; die Verwandtschaft der platonischen Idee mit *ἀρετή*, der Leistungskraft (vgl. zur *σωματικὴ ἀρετή* 408a 2f.), ist hier besonders deutlich. Auch wird ja die Leistungskraft a 9 mit Gestalt und Form (*μορφή*, *εἶδος*) bezeichnet, dazu mit *οἷον ἐνέργεια τοῦ δεκτικοῦ*, also des Trägers: *ἐνέργεια* wird vorsichtig eingeführt; *ἐνεργεῖν* schon Kap. 1, 412a 26. Zusammen gehört die Ausdrucksweise in EE II 1219a 19f. über die Leistung (*ἔργον*) der Sache, d. h. der Seele oder des Menschen, und die Leistungskraft, *ἀρετή* (mit dem Beispiel: Schuster und Schusterkunst).

28,1 (a 11) „in dem, was die Einwirkung erleidet“; bekannte Auffassung des Ar., zu 426a 4.

28,4 (a 13) „zuerst“ (*πρώτως*), etwas anders als 413b 2 für das Entscheidende im Unterschied zum bloßen Träger. Denn Seele a 12 ist nicht wie a 6 der zum Wissen fähige Träger, das *ἐπιστημονικόν* (a 10; vgl. auch 413a 1), parallel zum Körper, der zur Gesundheit fähig ist, *ὑγιαστόν* (vgl. Phys. VIII 257a 17), sondern das Leistungsfähige, das Maßgebende (Form und Begriff, *εἶδος* und *λόγος* schon 403b 2 zusammen) im Unterschied zu seinem Träger, *ὑποκείμενον*, dem Körper von bestimmter Beschaffenheit.

28,6 (a 15) „wie wir bemerkten (*καθάπερ εἴπομεν*), nachträglich auf Kap. 1 412a 7ff. bezogen (von Ar. selber), falls die Anmerkung nicht erst gleichzeitig mit dem späten Kap. 1 eingeordnet wurde.

28,8f. (a 17) Zu schreiben: *ἐπεὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν* <*σῶμ'*> *ἔμψυχον*; vgl. 412a 16f. und 434b 11f.

28,10 (a 19) „die Meinung ... richtig"; sie würde auch für die Vertreter der Harmonielehre (bei Plato Phaed. 85c ff.) passen. „Der Körper nicht Seele", gegen die Materialisten gerichtet (405a 5), nicht wie 412a 17 zu fassen. Bezug auf diese Stelle nimmt die – also spätere – von De juv. 467b 13; ungefähr mit letzterer gleichzeitig De part. anim. II 652b 8ff.

28,13 (a 22) „in einem so und so beschaffenen" (*τοιούτῳ*, wie 412a 16), wird im folgenden erklärt, indem zugleich gegen die Pythagoreer Stellung genommen wird wie 407b 21.

28,16f. (a 24) „Augenschein ... Berechnung", davon geht 413a 11 aus; näher noch 418b 24 und die berühmte Stelle Met. XII 1072 a 22 vom ewigen Kreisen des Himmels, das *οὐ λόγῳ μόνον ἀλλ' ἔργῳ δῆλον*; vgl. De coel. I 270b 4; grundsätzlich Phys. VIII 253a 32: zu sagen, alles ruhe, und dafür eine Begründung (*λόγος*) zu suchen mit Absehen vom Augenschein, ist Denkschwäche.

28,19 (a 26) „zugehörigen Materie." Über die Korrelation von Materie und Form Phys. II 194b 9.

28,21 (a 28) „so und so" (*τοιοῦτον*), nämlich so, daß Seele innewohnen kann.

Kapitel 3

Das Kapitel ist bis 414b 19 andere Formulierung von 413b 11 bis 414a 3 unter Verweis eben auf die, wie bemerkt, nicht ganz pünktliche Darlegung 413b 32. Der Verweis *καθάπερ εἴπομεν* wie in 414a 15, und es ist möglich, daß der ganze Komplex 414a 4 bis b 19 zusammen eingeschoben wurde.

28,25 (a 31) „Kräfte (Vermögen, *δυνάμεις*) nannten wir", besonders 413b 12ff., wo von Seelenteilen (*μόρια*) gesprochen wird. Auf die folgende hierarchische Ordnung mit dem Ernährungsvermögen zuunterst verweist – und ist somit später – De juv. 474b 11.

28,29 (414b 1f.) „Streben", zu 413b 22. Hier die Einteilung wie 432b 3ff.

28,33f. (b 5f.) „Streben nach dem Lustvollen", vgl. Top. VI 140b 28; Divis. Ar. 46, 4.

28,38f. (b 9f.) „nebenbei Wahrnehmung der Nahrung" (*κατὰ συμβεβηκός*), zu ergänzen *ἡ αἴσθησις τροφῆς αἴσθησις*, vgl. 434b 19f., weiter auch EN III 1118a 18ff.

29,4 (b 13) „Würze" (*ἥδυσμα*), De sens. 442a 10.

29,4 (b 14) „später", neben Kap. 10 auch De sens. 442a 9ff.

29,6f. (b 16) „über die Vorstellung ... später", vgl. 415a 11; 433b 29; 434a 5ff.

29,8 (b 17) „Vermögen der Ortsveränderung", 413b 22.

29,8f. (b 18) „Vermögen zur Überlegung", *διανοητικόν* (auch a 32); darüber zu 413b 24; das im Rang höhere Wesen (*τιμιώτερον*), ein göttliches Wesen. Der Schluß des Kapitels von 414b 20 an gehört zur Stufung der Seelenvermögen 413b 11ff. und schließt sie ab. Die Einzelteile können auch als Einzelseelen gefaßt werden, vgl. 413b 13. Einen allgemeinen Begriff (*λόγος*) der Seele gibt es nicht; anders nach dem späteren Kap. 1. Wie es in der Geometrie keinen allgemeinen Begriff für das

Vieleck gibt, sondern nur den Begriff des Dreiecks, Vierecks usw., wobei im spätern immer der frühere inbegriffen ist, so gibt es auch nicht einen allgemeinen Begriff neben dem des Ernährungs-, Wahrnehmungsvermögens usw., wo ebenfalls das Spätere immer das Frühere mitenthält. Wo es ein *πρότερον* und *ὕστερον* gibt, ist keine zusammenfassende Gattung (*γένος*) vorhanden. Diese Überlegung b 28—32 ist gegen Plato gerichtet und findet sich früh auch Met. III 999a 6ff.; EE I 1218a 1f.; sie gehört mit der Frage des allgemeinen Begriffes zusammen und ist nicht mit Förster durch das Dazwischenschieben des Satzes b 32f. (*ὥστε — θηρίου*) vor *παραπλησίως* b 28 davon zu trennen. Wohl aber verrät *παραπλησίως* ohne Hinweis darauf, daß schon b 20 Seelisches und Geometrisches verglichen sind, daß hier ein Nachgedanke vorliegt. Zum Wechsel von *τὸ περὶ τῶν σχημάτων*, aber *τὰ κατὰ ψυχήν* in b 28f. vgl. Stellen wie Rhet. I 1361a 9; Pol. II 1269b 18.

29,23 (b 30) „beseelten Wesen"; man könnte statt *ἐμψύχων* eher *ψυχῶν* erwarten, aber Ar. biegt zum Träger der Seele um, a 32 *ἑκάστου ψυχή*, nicht *ἑκάστη ψυχή*. Etwas weniger abweisend gegen einen allgemeinen Begriff, der nicht die unteilbare Art, *τὸ ἄτομον εἶδος* b 27, trifft, ist Pol. III 1276b 21ff. (Theiler[3] 89).

29,29 (415a 2) „trennt sich" (*χωρίζεται*) wie 413a 31. Das Gesetz der Hierarchie ist sowohl für Wahrnehmungs- wie für Seelenvermögen deutlich ausgedrückt: das Obere bedarf auch des Untern, hat aber noch etwas mehr; vgl. zu 434a 32.

29,33 (a 6) „Geruchswahrnehmung", 419b 1; über Fehlen der Ortsveränderung 410b 19.

29,39f. (a 11) „der betrachtende Geist", *ὁ θεωρητικὸς νοῦς*, steht hier neben Überlegung (*διάνοια*) wie 413b 24ff. *νοῦς* = *θεωρητικὴ δύναμις* neben (413b 30) dem Vermögen zu einer Meinung; vgl. auch zu 408b 25.

30,2 (a 12) „die Untersuchung über die Seele" (*λόγος περὶ ψυχῆς*) darf ebensowenig im allgemeinen bleiben wie die Definition der Seele (*λόγος ψυχῆς*), vgl. 414b 26.

Kapitel 4

Von Kap. 4 an folgt und geht bis ins Buch III die Betrachtung über die einzelnen Seelenvermögen, zuerst Ernährungsvermögen, das zugleich Zeugungsvermögen ist, Wahrnehmungsvermögen, Vorstellungsvermögen, Denkvermögen, zuletzt Ortsbewegungsvermögen. Wenn nach Buch I die früheren Denker die Seele nach der Erkenntnisseite oder nach der Bewegungsseite betrachten, so kombiniert also Ar. beides. Die dort vermißte Ernährungsseele stellt Ar. voran. Vor dem Vermögen will er entsprechend der begrifflichen Priorität die Tätigkeit verfolgen, die *ἐνέργεια*, auch *πρᾶξις* genannt (vgl. De part. anim. II 646b 13). Noch vorher (*πρότερον*) a 20 ist aus demselben Grunde der begrifflichen Priorität das Objekt der Tätigkeit ins Auge zu fassen, vgl. schon 402b 12ff., an beiden Stellen das sonst so nicht vorkommende *ἀντικείμενον* im Sinne des Objekts; über dessen Vorangang auch De sens. 438b 22.

30,14 (a 23) „die Ernährungsseele" ist als unterste, allen zugrunde liegende (in den höheren Vermögen aufgehobene) Seele die allgemeinste; insofern, könnte man annehmen, war der allgemeinste Begriff (*κοινότατος λόγος*) in 412a 5 ein berechtigtes Anliegen trotz 414b 23, aber in Kap. 1 ist nicht nur an die allgemeine Ernährungsseele gedacht.

30,17 (a 26) „Zeugung und Verdauung der Nahrung", die natürlichen Leistungen; Hunger und Liebe etwas sozialer gewandt als Urtriebe Hist. anim. VIII 589a 5.

30,18 (a 27) „ausgewachsen", vgl. zu 432b 32.

30,19 (a 27f.) „Urzeugung", bei Pflanzen Hist. anim. V 539a 18; bei Tieren 551a 1.

30,20 (a 28) „ein anderes gleichartiges", Hist. anim. VIII 588b 24; Meteor. IV 380a 14; De gen. anim. II 735a 17; Pol. I 1252a 30.

30,21f. (a 29) „am Göttlichen Anteil haben"; das ist das Streben nach der Erhaltung der Form (*εἶδος*), schon Phys. I 192a 18. Hier ist nicht an die individuelle Fortdauer (*ἀριθμῷ*, b 5.7, Dauer des Subjektes) gedacht, sondern an die der Art nach, *εἴδει*, *οἷον αὐτό* b 7; vgl. 416b16. So bei Plato Symp. 206e; Leg. 721b; davon bestimmt Ar. De gen. anim. II 731b 31ff.; vgl. auch De gen. et corr. II 338b 12ff.

30,23f. (415b 2) „der Endzweck in doppeltem Sinne." Der Satz stammt aus dem Dialog Über die Philosophie, fr. 28, aus Phys. II 194a 35f., zitiert auch EE VIII 1249b 15. Die Schrift handelte vom unbewegten Gott als dem *οὗ ἕνεκα τινός*, dem höchsten Ziel für alles andere, während das *οὗ ἕνεκα τινί*, die Gesundheit etwa für den Patienten, erst durch Bewegung erreicht werden kann (vgl. Met. XII 1072b 1).

30,30 (b 8) Bevor die mit der Ernährungsseele zusammenfallende Zeugungsseele 416a 19 besprochen wird, steht eine lange Anmerkung nach Förster 163 am falschen Platz; doch ist kein anderer zu finden. Die Annahme liegt nahe, daß der Komplex nicht gleichzeitig mit der Umgebung geschrieben wurde; so wäre die schon 415b 20 nach so kurzem Zwischenraum wiederholte Nennung des doppelten Endzweckes weniger störend. Doch als Ar. 416b 34 „wie schon bemerkt" schrieb (geht auf 415b 24), stand die Anmerkung schon an unserem Platz. Der erste Teil der Anmerkung verbindet die Seele mit den in Phys. II 194b 23ff.; Met. I 983a 24ff., auch VII 1041a 27ff. aufgestellten Prinzipien (abgesehen natürlich von der Materie). Die Seele ist gleichzeitig (b10 *αὐτή* = *ἡ αὐτή*) Bewegungsanstoß, Zweck und Wesen des beseelten Körpers (des der Möglichkeit nach Bestehenden), *τοῦ δυνάμει ὄντος* wie 413a 2. Wesen ist hier als Ursache des Seins verstanden wie Met. VII 1041b 26. Ursache des Seins und Wesen fallen beim Lebewesen (*ἔμψυχον σῶμα* wie 434b 12) zusammen. Von Sein und Leben (*τούτων* b 14 besser als *τούτου* überliefert) ist die Seele Prinzip. Doch wird zugefügt, was die Seele bisher im zweiten Buche war: Begriff oder Erfüllung, *λόγος ἤ* (so ist zu lesen, nicht viel anders *καί* 414a 27) *ἐντελέχεια*. Wenn die Seele zweckhaft ist, wirkt die platonische Idee nach. Beim alten Plato, im Phaidros 245c, war die Seele Quelle und Prinzip der Bewegung (allerdings sich zugleich selbst bewegend), und vielleicht war die Seele als unbewegtes Bewegungsprinzip im Frühdialog Eudemos vorgeführt (oben S. 78). Mit der spätern Annahme, 433a 21, daß das besondere Strebevermögen (*ὀρεκτικόν*) die Bewegung veranlasse, paßt die Auffassung der Anmerkung nicht ganz zusammen.

30,39 (b 16f.) „Vernunft ... Natur": wie im Reich der Technik, so herrscht in dem der Natur der Zweck, Phys. II 198b 10ff.; De part. anim. I 639b 20; 641b 12ff.

31,2 (b 19) „Werkzeuge" (*ὄργανα*). Die natürlichen Körper, im Unterschied zu den technischen, genauer die der Möglichkeit nach belebten (412a 20), sind Werkzeuge der Seele; 412b 1; De part. anim. I 642a 12.

31,7f. (b 23) „Umwandlung und Wachstum“; sie treten neben die Ortsbewegung, an der nicht alle lebenden Wesen teil haben (410b 19). Die drei Bewegungsarten (bei der Seele De part. anim. I 641b 6) seit Phys. II 192b 15; V 226a 16ff oft genannt; in den — ältern? — Büchern III und IV 200b 32ff.; 223a 30ff. und gelegentlich sonst wird auch Entstehen und Vergehen zur Bewegung gerechnet; so auch bei Plato Leg. 894a; Ar. (im Eudemos?) bei Macrob. Somn. Scip. II 14, 30; 16, 20.

31,8f. (b 24) „Wahrnehmung eine Art Umwandlung“, so Met. IV 1009b 13; De mot. anim. 701b 17; De insom. 459b 4.

31,13 (b 28) Der zweite Teil der Anmerkung knüpft an die Wachstumsbewegung an, die nicht mit Empedokles (Vs. 31 A 70) auf die natürliche Bewegung der Elemente zurückgeführt werden kann; so erklärt Theophrast (?) bei Philo De aetern. mundi 135 die Erhebung der Berge; vgl. zu 413a 28.

31,17 (416a 3) „oben und unten“, ihre Relativität öfters erwähnt, De inc. anim. 705b 6; 706b4ff.; De longaev. 467b 2; De juv. 468a 9ff.; De part. anim. IV 686b 34.

31,20f. (a 6) „was hält . . . zusammen“ (*τί τὸ συνέχον*), zu 411b 8.

31,24 (a 9) „Einigen“, man denkt an Heraklit, von dem später die Stoa beeinflußt ist (vgl. Cic. nat. deor. 2, 24).

31,26 (a 11) „Grundkörpern“ (*σώματα*), für Elemente auch Meteor. I 339a 13. Zur Nahrung des Feuers a 27.

31,29 (a 13) „Mitursache“ (*συναίτιον*). Darüber Dirlmeier zu EN Bd 6 S. 336. Der Sache nach bei Plato Phaed. 99b als condicio sine qua non; das Wort Polit. 281c 4; e 4. Er spricht in Gesetzen 897a von erstwirkenden (*πρωτουργοί*) Ursachen gegenüber zweitwirkenden, oder scheidet Tim. 46e; 48a; 68e zweierlei Ursachen, Notwendigkeit und (göttlichen) Geist. Die Teilung wandelt ab Ar. De part. anim. I 642a 1: es gibt zwei Ursachen, Zweck und Notwendigkeit (*τὸ οὗ ἕνεκα* und *τὸ ἐξ ἀνάγκης* a 10): die Axt z. B. muß notwendig, um ihren Zweck zu erreichen, aus bestimmtem Material sein. Gegen die Meinung, die Seele sei Feuer, II 652b 13.

31,30 (a 15) „ins Unendliche“ (*εἰς ἄπειρον*), zusammen mit Grenze (*πέρας*), erinnert an Plato Phileb. 23cff.; 25dff. Maß in der Größe *πέρας καὶ λόγος*, nachher *λόγος*, absolut der Materie gegenübergestellt, wie schon 403b 2.

31,35 (a 19) Nach der Unterbrechung wird auf das ernährende Vermögen (das zugleich zeugend ist) eingegangen und gemäß 415a 22 zuerst über das Objekt, die Nahrung, gesprochen.

32,9f. (a 29ff.) „es nähre sich Gleiches vom Gleichen“ wie in der Erkenntnistheorie von Anaxagoras abgesehen, 405b 14, oder „Entgegengesetztes vom Entgegengesetzten“, bezogen auf a 21f., wozu vgl. Phys. VIII 260a 29ff.

32,12f. (a 32) „das Gleiche erleide keine Einwirkung vom Gleichen“, auch 410a 23.

32,14 (a 33) „zum Entgegenliegenden“, vgl. Met. IV 1011b 34; XII 1069b 3.

32,18 (416b 2f.) „Untätigkeit“ (*ἀργία*), das Wort Theophr. Met. 7b 13.

32,21 (b 5) „auf beide Weisen“; so löst sich der Widerspruch von a 29ff. auf. Ähnlich hinsichtlich des Wachstums De gen. et corr. I 322a 3; Phys. VIII 260a 30ff.

32,26 (b 9) „der beseelte Körper"; an diesen ist die Ernährung gebunden (vgl. auch 415b 27), dies wird durch „insofern er beseelt ist" und „nicht nur nebenbei" ausgedrückt.

32,28 (b 11 ff.) „Nahrung oder Mittel für das Wachstum", dieser Unterschied (bis b 20) nach den Kategorien Wesenheit (bestimmtes Etwas) und Quantität. Subjekt bleibt das b 12 zu denkende „etwas" bis b 15 *καὶ γενέσεως ποιητικόν* (abgesehen von der vorangehenden Parenthese). In De gen. et corr. I 322a 26 steht als Subjekt das neutrale *προσιόν*.

32,35f. (b 17) „die bezeichnete Grundkraft ... ein Vermögen", eben das Ernährungsvermögen; vgl. 413a 26f. Vermögen ist zugleich Möglichkeit gegenüber Verwirklichung; deshalb *ἐνεργεῖν* b 19; „ein bestimmtes Etwas", denn an das bestimmte Etwas von b 13 ist gedacht.

33,5 (b 22) „die unterste Seele" (*ἡ πρώτη ψυχή*), die Ernährungsseele. In der Klammer a 23–25 die Erklärung, warum diese Seele Erzeugungsseele, *γεννητική*, heißt; nachträglicher Zusatz.

33,6 (b 25) „das Mittel der Ernährung" *ᾧ τρέφεται* dürfte richtig sein nach b 21, nicht *ᾧ τρέφει*, dann b 26 *ᾧ κυβερνᾶται* (nämlich *τὸ κυβερνώμενον* parallel *τὸ τρεφόμενον* b 20) statt *ᾧ κυβερνᾷ καί*.

33,7f. (b 27) „das eine bewegend und bewegt" (vgl. 433b 15); dies ist das Warme.

33,8 (b 28) „das andere bloß bewegt" (*μόνον κινούμενον*), die richtige Lesart bei Themistios 53, 32 und Philoponos 288, 20; es ist die Nahrung. Über die eingeborene Wärme vgl. 420b 20; De part. anim. II 652b 10ff.; De gen. anim. II 740b 31ff.; ihre Bedeutung für die Verdauung De juv. 469b 12; 474a 27.

33,9f. (b 28) „die Möglichkeit haben ... verwirklicht" (*δύνασθαι ... ἐργάζεται*), wieder die Antithese von b 18f.

33,12 (b 31) „in einer besondern Untersuchung". Das verlorene Werk über die Nahrung, *περὶ τροφῆς*, zitiert als vollendet auch De somn. 456b 5.

Kapitel 5

Vor der Behandlung der Einzelwahrnehmungen Kap. 7–11 wird allgemein für alle Sinne Gültiges in Kap. 5 und 6, wie nachher in Kap. 12 behandelt.

33,15 (416b 34) „wie schon bemerkt", 415b 24 in der großen Anmerkung. „Bewegtwerden und Erleiden", vgl. Phys. VII 244b 11: die verwirklichte Wahrnehmung Bewegung mittels des Körpers, wobei das Sinnesvermögen etwas leidet. Vgl. auch 410a 25 (bei Frühern); De somn. 454a 9, schon Protr. 44, 16 nach Plato Phaed. 79c.

33,17 (b 35) „das Gleiche erleide etwas vom Gleichen" (statt, wie naheliegend, das Ungleiche), vgl. 410a 23. Ar. verweist

33,18 (417a 1) auf seine allgemeine Behandlung in De gen. et corr. I 323b 1f., wo er 323b 10 Demokrit nennt. Für die Ernährung war die Frage 416a 29 formuliert.

33,19ff. (417a 2–9) ist eine Nebenbemerkung zum Thema, das 425b 12ff. angepackt ist; a 5 „an sich, oder nach dem, was ihnen nebenbei zukommt", *καθ' αὑτὰ ἢ* (*κατὰ*)

τὰ συμβεβηκότα τούτοις, wie 418a 8f. 20; vgl. zu 428b 19ff. An sich wahrnehmbar sind bei den Elementen die Tastqualitäten Warm, Kalt, Trocken, Feucht, De gen. et corr. II 330a 26ff.; nebenbei Farbe u. a. Das Sehfähige ist dem Brennfähigen ähnlich, das auch von außen (vom Sehgegenstand bzw. Feuer) zum Wirken gebracht wird.

33,29 (a 10) Es wird dem Thema (416b 32) gemäß auf das, was für alle Wahrnehmung gilt, losgesteuert, Wahrnehmen, Wahrnehmungsvermögen und Wahrnehmungsgegenstand der Möglichkeit und der Verwirklichung nach (vgl. 426a 8; 431b 24). In 415a 17f. stand *αἰσθάνεσθαι* für das verwirklichte Wahrnehmen, während *αἰσθητικόν* (mit dem *αἴσθησις* identisch gebraucht werden kann) das Vermögen zur Wahrnehmung bedeutete. Die Scheidung von Möglichkeit und Verwirklichung auch beim Wahrnehmungsvermögen und -gegenstand ist nach 426a 1ff.; 431a 4f. nicht ein rein logischer Gewaltstreich.

33,31 (a 11) „wenn es schläft“, vgl. schon Protr. 57, 3 (zu 412a 22) und den schlafenden Geometer De gen. anim. II 735a 10. Der Satz

33,34f. (a 13f.) ist nötig, weil die verwirklichte Wahrnehmung durch das verwirklichte Wahrnehmbare (*ἐνεργείᾳ ὄν* a 13) zustande kommt, vgl. 426a 8. *καὶ τὸ αἰσθητόν* a 13 steht nur bei Alexander Quaest. 83, 6 und ist von Torstrik eingesetzt worden statt *καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι*. Aber diese Verderbnis wäre seltsam; so ist eher zu lesen: *καὶ ⟨δι' ὃ⟩ τὸ αἰσθάνεσθαι*.

33,37 (a 15) „Sichbetätigen.“ (*ἐνεργεῖν*) wird nun zu *πάσχειν* und *κινεῖσθαι* (416b 33) gesetzt. Der in Protr. 57, 4f. noch nicht beachtete Unterschied von *κίνησις* und *ἐνέργεια* Phys. III 201b 31 festgelegt, vgl. 431a 6.

34,1 (a 18) „Tätigen“ (*ποιητικόν*), vgl. b 20.

34,2 (a 19) „wie wir bemerkt haben“, gemeint wohl 416b 7.

34,4 (a 21) Es ist verständlich, daß, solange Kap. 1 fehlte, differenzierter über Möglichkeit und Verwirklichung zu sprechen war (zu *ἁπλῶς* vgl. 426a 26). Auch hier, statt der Unterscheidung von bloß zwei Stufen eine solche von drei Erfüllungsstufen. Im Kap. 1 kamen sie zustande dadurch, daß die Verwirklichung geteilt wurde, 412a 10f., hier dadurch, daß die Möglichkeit gespalten wird; der Effekt ist der gleiche.

34,10 (a 27) „Gattung und Materie.“ Die Möglichkeit gehört der Gattung (hier: Mensch) an, die der Verwirklichung offensteht, also die geeignete materielle Grundlage besitzt (vgl. Met. V 1022b 25). Über die Materie 414a 26.

34,11 (a 28) „zur Betrachtung zu gelangen“ (*θεωρεῖν*), der Ausdruck für die Ausübung des Wissens auch b 5. 19; 430a 4 mit Met. IX 1050a 12. Vom Willen abhängig, vgl. 429b 7.

34,13 (a 29) „das bestimmte A“ (*τόδε τὸ A*), das vergegenwärtigte, nicht nur der Möglichkeit nach gewußte, vgl. auch Met. XIII 1087a 18 (wo vorher a 15 ähnlich De an. 417a 9ff., nur daß vom Wahrnehmen statt Wissen gehandelt wird).

34,14f. (a 30f.) Statt z. B. mit Torstrik einen längern Einschub zu machen, ist mit *ἀλλοιωθησόμενος* für *ἀλλοιωθείς* auszukommen (denn *μεταβαλῶν* für *μεταβαλών* ist keine Änderung); *μεταβάλλειν εἰς τὸ ἐνεργεῖν*, ähnlich schon Protr. 57,4; vgl. zu 412a 22.

34,16f. (a 32f.) „Innehaben des ABC“ (*ἔχειν τὴν γραμματικήν*) wie a 25; dazu fehlt eine ähnliche Kenntnis (statt des überlieferten *αἴσθησιν*, für das Torstrik nach

Themistios ἀριθμητικήν empfahl); ἀρίθμησιν gibt Ps. Hippokrates Brief 22, 1 (dort neben γεωμετρική) an die Hand. Der Lernprozeß (vgl. 429b 9; Phys. VIII 255a 33, wo die drei Erfüllungsstufen angedeutet sind) geht immer wieder vom Nichtwissen aus. Zum wiederholten Neulernen vgl. Plato Symp. 208a.

34,17 (417b 1) „in anderer Weise“, vgl. zum Ausdruck 422a 22, Phys. IV 213a 4.

34,18 (b 2) „nichts Einfaches“ (ἁπλοῦν, an a 22 ist erinnert). Auch das Erleiden (πάσχειν), von dem die allgemeine Behandlung der Wahrnehmung ausgegangen ist, ist nichts Einfaches. Erleiden im gewöhnlichen Sinn ist ein Seinsverlust durch ein Gegenteiliges. Im seelischen Bereich aber ist Erleiden der Übergang von der Möglichkeit zur Verwirklichung, von der Anlage zum Wissen, zum Besitz. Der Besitz (ἕξις) wird verschafft von einem verwirklichten Tätigen aus, a 18; b 4 (woraus wieder die Bedeutungsgleichheit von Wirklichkeit und Erfüllung, ἐνέργεια und ἐντελέχεια, deutlich wird), und dieses ist, wo es sich gerade um die Erhaltung der Anlage handelt, gegenüber dem Möglichen nicht gegensätzlich, sondern gleich (vgl. 418a 5), soweit von Gleichheit zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit gesprochen werden kann. Denn – nachholendes γάρ, um nach bekanntem griechischen Sprachgebrauch einen weitern Fall anzuschließen —

34,22 (b 7) der Übergang vom Besitz zur Anwendung (θεωρεῖν ist, wie bemerkt, das Wort dafür) ist nicht mehr ein Sichverändern (= Erleiden) zu nennen, wo es zum Wesen selbst (αὐτό) oder zur Erfüllung (ἐντελέχεια, vgl. Phys. VIII 257b 7) führt, oder dann eine andere Art davon.

34,26 (b 9) gibt ein Beispiel (vgl. 416b 2),

34,28 (b 10) erklärt, daß in diesem Fall (κατὰ τὸ νοοῦν) nicht von Belehrung gesprochen werden kann; διδασκαλία[ν] ist zu lesen (sonst nur noch mit Torstrik ἄγειν statt ἄγον), vgl. Pol. III 1276b 23; zu δίκαιον 416b 24,

34,30 (b 12) wird dagegen die andere Art des Überganges vom möglichen Wissen zum Besitz als Lernprozeß dargestellt. b 14 ist mit Susemihl ἢ ὥσπερ εἴρηται zu schreiben nach b 2. In b 15 entspricht στερητικαὶ διαθέσεις b 3 (φθορά), während ἕξεις und φύσις den latenten Besitz meint, vgl. a 24; Met. XII 1070 a 11. Allgemein gegen die Auffassung von ἕξις als ἀλλοίωσις Phys. VII 246a 10: z. B. eine Tugend, die ἕξις ist, ist nicht Veränderung, sondern Vollendung, τελείωσις.

34,35ff. (417b 16 bis 418a 6) Das Ende des Kapitels gibt die Anwendung der Dreistufenlehre, nach den zwei Arten der Möglichkeit und nach der Vollendung im Sinne des Betrachtens (θεωρεῖν), auf das Wahrnehmungsvermögen (αἰσθητικόν) und faßt die Dreistufenlehre noch einmal zusammen. Das Wahrnehmen, entsprechend dem Besitz, ἕξις, des Wissens (2. Stufe), ist bei der vollendeten Erzeugung (bei der Geburt) da. Der Erzeuger entspricht dem Lehrer beim Erwerb des Wissens. Das wirkliche Ausüben bildet auch hier die oberste Stufe. Nach Plato Theaet. 186c haben Menschen und Tiere Wahrnehmung bei der Geburt, Wissen erst später (vgl. auch Protr. 51, 24).

35,4 (b 22) „auf das Einzelne ... auf das Allgemeine.“ Das Wahrnehmbare kommt von außen, 417a 4. 18; vgl. zum Unterschied Anal. Post. I 87b 37; Phys. I 189a 5.

35,6 (b 24) „in der Gewalt des Wollens“, vgl. a 27 und auch 427b 18. Das Denkbare liegt in der Seele, Rest der Wiedererinnerungslehre Platos.

35,8 (b 26) „Wissenschaften von den Sinnendingen", Historie? oder das praktische und technische Wissen von De sens. 437 a3; Theophr. Met. 9a 2?

35,10 f. (b 29) „späteren Gelegenheit", Verweis auf III 4.

35,12 (b 30) „nicht einfach"; nochmals werden die zwei Stufen des Vermögens am Beispiel des Wissens dargestellt. Das Wahrnehmungsfähige (*αἰσθητικόν*) wird b 32 im Sinne der zweiten Stufe (*οὕτως*) verstanden. Da die beiden Vermögensstufen sprachlich nicht unterschieden werden, sollen auch die Ausdrücke Erleiden und Sichwandeln nach der vorsichtigen Unterscheidung b 7 (*ἕτερον γένος*) auch für die zweite *δύναμις* (so 418 a 5) verwendet werden in ihrem Übergang zur Betätigung.

35,18 f. (418 a 3) „das Wahrnehmungsvermögen" (*τὸ αἰσθητικόν*) im Sinne der zweiten Stufe hat Ähnlichkeit mit dem verwirklichten Wahrnehmbaren, 417 a 6. b 4; darauf bezieht sich „wie ausgeführt wurde".

35,21 (a 5) „ist das Erleiden vorüber" (*πεπονθός*), wie 417 a 20.

Kapitel 6

35,23 ff. (418 a 7 ff.) Wie zuletzt allgemein — ohne Unterscheidung der einzelnen Sinne — über das Wahrnehmungsvermögen (*αἴσθησις*) gehandelt war, so wird nun das Wahrnehmbare allgemein besprochen.

35,27 (418 a 11) „eigentümlich Wahrnehmbares" (*ἴδιον αἰσθητόν*), der Gegenstand des einzelnen, nicht austauschbaren Sinnes (Plato Theaet. 184 e f.), hinsichtlich dessen eine Täuschung nicht möglich ist, vgl. auch 427 b 12; 430 b 29. Die hellenistische Philosophie, z. B. die Skepsis, hat die Frage der Sinnestäuschung ernsthaft erörtert; Andeutung des Problems schon bei Ar. Met. IV 1010 b 4 ff.

35,30 f. (a 14) „der Tastsinn hat allerdings (*μὲν*) viele verschiedene Seiten"; dazu 422 b 17.

35,35 (a 17) „gemeinsam"; über *κοινὰ αἰσθητά* auch 425 a 14 ff., wo das Eine mitaufgezählt ist, 428 b 22; De sens. 437 a 9; 442 b 4 ff., wo Rauhigkeit, Kantigkeit u. ä. eines Gegenstandes hervorgehoben sind; De mem. 450 a 9 ff., wo wie 451 a 17; 452 a 7 auch die Zeitspanne genannt ist; De insom. 458 b 4.

35,38 (a 20) „nebenbei Wahrgenommenen", ähnliches Beispiel 425 a 26; vgl. auch Anal. Post. II 81 b 25; 83 a 5. Es ist nicht als solches *καθ' αὑτό*, wahrnehmbar.

Kapitel 7

Gesicht. Bildet den Anfang der Sinnesreihe, die Kap. 7—11 behandelt sind, wobei *αἴσθησις* sowohl Sinn, Sinnesvermögen als Tätigkeit der Wahrnehmung bedeutet. Die Behandlung geht nicht von unten nach oben, wie doch Ar. die Seelenvermögen von unten, vom Ernährungsvermögen aufwärts, verfolgt, sondern vom bekanntesten Sinn aus (Philoponos 229, 12). Die gleiche Folge bietet schon Demokrit fr. 11, die umgekehrte, also von unten nach oben Plato Tim. 61 d ff. (außerhalb der Zählung) Tastsinn; 65 c Geschmack; 66 d Geruch; 67 a Gehör; 67 c Gesicht; von oben nach unten die ersten drei z. B. Phileb. 51 c. Alle fünf mit hellenistischen

Besonderheiten Cic. nat. deor. II 140ff. u. a. Schon Empedokles (der fr. 3, 11f. Gesicht, Gehör, Geschmack nennt), Anaxagoras, Diogenes von Apollonia, Demokrit dürften, wie aus Theophrast de sensu hervorgeht, die Sinne hintereinander behandelt haben.

Eine ähnliche psychophysische Behandlung mit stärkerer Hervorhebung des Physiologischen bietet Ar. auch De sens., wo aber Gehör und Tastsinn nicht noch einmal vorkommen. Für Ar. braucht das wahrnehmende Organ ein Medium, Zwischenstoff, um mit dem Gegenstand in Berührung zu kommen. Auf Berührung, Kontakt, beruht jede Sinneswahrnehmung. Das Medium ist bei Gesicht, Gehör, Geruch Luft und Wasser oder genauer (418b 8, 419a 33) eine bestimmte Natur darin, beim Geschmack und Tastsinn ist es ein angewachsenes, das Fleisch. Die Darlegung geht gemäß 415a 20 immer vom Gegenstand der Wahrnehmung aus.

36,7f. (418a 27) „kein Wort", für uns das Phosphoreszierende, vgl. 419a 4.

36,8f. (a 28) Mit Essen zu lesen *προελθοῦσι. μάλιστα* [*τὸ*] *γὰρ ὁρατόν*, damit die zweite Art (a 27) berücksichtigt ist.

36,9 (a 29) „der Oberbegriff". Farbe ist der Oberbegriff für die einzelnen Farben, die an sich (a 8) sichtbar sind; *ἐπὶ* steht wie in *ἓν ἐπὶ πολλῶν*, Met. I 990b 7. Über die verschiedenen Bedeutungen von *καθ' αὑτό* Met. V 1022a 25ff. Hier wird die platonische Idee abgelehnt (Met. I 997b 3).

36,12 (a 31) „das Durchsichtige zu erregen", wie 419a 10; bei *κινητικόν* ist nicht an Ortsbewegung gedacht, sondern an qualitative Umwandlung. Das verwirklichte oder vollendete Durchsichtige (Transparente) ist die Helligkeit (*φῶς*).

36,13 (418b 2) „ohne Helligkeit", vgl. De sens. 438b 2, wo auf De an. zurückgewiesen ist.

36,16f. (b 5), „nicht an sich sichtbar". Das Transparente ist ja als farblos unsichtbar, bedarf einer fremden Farbe, d. h. der Helligkeit, b 11.

36,20 (b 8) „eine bestimmte Natur (Transparenz)" (De sens. 439a 23 Natur und Vermögen, *φύσις καὶ δύναμις*, genannt), die jenachdem Finsternis (b 10. 18. 29ff. *δυνάμει διαφανές*) oder Helligkeit ist. Die Verwirklichung, Erfüllung des Durchsichtigen ist Helligkeit; vgl. De sens. 439a 18 (eine andere Theorie des Durchsichtigen kraft der Poren bei Empedokles und den Atomisten, De gen. et corr. I 324b 25ff.).

36,26 (b 12) „kraft des Feuers oder eines Ähnlichen", nämlich der Sonne. Der durchsichtige obere Körper ist das *πρῶτον σῶμα* von De coel. I 270b 21, das *πέμπτον σῶμα* (die quinta essentia) des Dialogs Über die Philosophie, der sog. Äther. Richtig setzt Förster ein Komma in *ᾗ τοιούτου, οἷον τὸ ἄνω σῶμα*, b 12. Es fällt auf, daß es b 8 nach der Erwähnung der Luft, des Wassers und harter durchsichtiger Körper wie der Kristall und nach dem Satz: *ἔστι τις φύσις ὑπάρχουσα* (Handschriften z. T. *ἐνυπάρχουσα*) *ἡ αὐτὴ ἐν τούτοις ἀμφοτέροις* (vgl. 419a 34) weitergeht: *καὶ ἐν τῷ ἀϊδίῳ τῷ ἄνω σώματι*, und daß eben nach *οἷον τὸ ἄνω σῶμα* wiederholt wird: *καὶ γὰρ τούτῳ τι ὑπάρχει* (*ἐνυπάρχει?*) *ἓν καὶ ταὐτόν* (das Durchsichtige). Vielleicht ist die Erwähnung des Äthers unter den durchsichtigen Körpern (der nach Meteor. I 341a 17ff. die nächstliegende Luftschicht erwärmt und entzündet) erst ein nachträglicher Zusatz; De sens. schweigt davon. Das Ver-

sprechen von Meteor. I 341a 14, in De sens. über die Sonnenwärme zu handeln, ist in der Schrift nicht erfüllt. Hinsichtlich der Farben in den festen Körpern bringt De sens. 439a 27; b 8 Neues gegenüber De an.

36,28f. (b 14) „die Helligkeit" (τὸ φῶς) ist weder Feuer (gegen Plato Tim. 45bff. gerichtet; genauer De sens. 438a 25ff.) noch sonst ein Körper oder ein Abfluß eines Körpers: dies wendet sich gegen Empedokles, dem De sens. 438a 4 Widersprüchlichkeit vorgeworfen wird.

36,30f. (b 16) „Gegenwärtigkeit" (παρουσία) meint nicht die körperliche Gegenwart, sondern ist wie ἕξις (b 19), gleichsam die positive Ladung, entgegengesetzt der στέρησις, so auch De sens. 439a 20.

36,36 (b 20) „Empedokles" (Vs. 31 A 57); zu seiner richtigen Auffassung über die Ausbreitung des Sonnenlichtes De sens. 446a 25ff. Ar. scheint De sens. 438b 5 dieser Formulierung nahe zu sein, aber er lehnt die Bewegung des Lichtes durch das Medium ab, denkt an die Gegenwärtigkeit des Feuers im Durchsichtigen, De sens. 446b 27; 439a 20 nach De an. 418b 20.

36,39f. (b 24) „Überlegung ... Augenschein", dazu 414a 24.

37,3 (b 26) „Zumutung" (αἴτημα), in technischem Gebrauch Anal. Post. I 76b 32.

37,5 (b 28) „kaum Sichtbare", vgl. 422a 20ff.

37,10 (419a 2) „erregt im Finstern die Wahrnehmung" (der Ausdruck ποιεῖ αἴσθησιν, so auch a 28, anders De sens. 442b 23). Das Phosphoreszierende (auch 418a 27) wird gerade nicht im Hellen gesehen, die Einzelaufzählung z. T. auch De sens. 437 b 6.3, dasselbe gilt vom Glühenden (πυρώδη). Vgl. auch Plinius nat. hist. XI 151.

37,14f. (a 7) „gehört zu einer andern Untersuchung", nicht erhalten oder im damals geplanten De sens. 437b 5 nicht durchgeführt. Die Erklärung des Sosigenes, des Lehrers des Alexander von Aphrodisias, bei Themistios 61, 23 darf beiseite geschoben werden.

37,17 (a 9) „das war" (ἦν), 418a 31.

37,19f. (a 12) „unmittelbar auf das Auge", zu diesem Nachweis für ein Medium 421b 17.

37,22 (a 14) „wird ... erregt", vgl. a 28; b 35; 420a 3.

37,26 (a 17f.) „etwas erleidet", vgl. 416b 33ff.

37,30 (a 23) „Feuer", dritte Klasse neben Farben und Phosphoreszierendem.

37,33ff. (a 25ff.) Ar. schließt Bemerkungen über die andern Media an, vgl. 423b 20ff. Das Medium für Gehör ist a 32 die Luft, für den Geruch κοινὸν πάθος ἐπ' ἀέρος καὶ ὕδατος mit ähnlichem Ausdruck wie für das Durchsichtige (διαφανές) 418b 8; De sens. 439a 23, aber ohne Benennung; Themistios 62, 32 nennt es mit Exegeten δίοσμον; vgl. auch De sens. 442b 29ff.

38,5 (a 35) „Wassertiere", 421b 10; De sens. 443a 3ff. Dann über das Atmen der höhern Tiere gegenüber den Wassertieren (die Plato Tim. am Ende tief stellt) 411a 1; 421a 5; De sens. 444a 19; De juv. 470b 9.

38,7 (419b 3) „später", 421b 14.

Kapitel 8

Gehör.

38,10 (419b 5) „Schall ... in zweifachem Sinn", vgl. 417a 13 und genauer 425b 27ff. Es wird mit nachholendem γάρ (zu 417b 5) der Fall mit hinein genommen, daß keine Schallfähigkeit vorhanden ist; darauf weist auch b 13 zurück.

38,25 (b 18) „in der Luft und im Wasser" (ἐν ἀέρι καὶ ὕδατι), wie auf den Raum b 10 vorgewiesen wird, aber beide sind doch nicht entscheidend; das angeschlossene ἀλλ' ἧττον dürfte flüchtig auf das Wasser bezogen nachträglich eingefügt sein (von Torstrik gestrichen).

38,27 (b 20) „oder auch", <ἢ> καί, schrieb Steinhart, und Themistios 63, 28 verstand so.

38,32f. (b 25) Förster und Ross lassen mit einer Handschriftengruppe ἀπὸ τοῦ vor ἀέρος ἑνὸς γενομένου (wozu die Begründung mit διά gehört) weg, aber dann ist nicht ausgedrückt, wovon die Luft abprallt. Es ist weniger an das Echo in einer Schlucht gedacht, wozu τὸ ἀγγεῖον, das Förster streichen wollte, nicht paßt, sondern an Tonverstärkung durch Schallgefäße, worüber P. Thielscher, Festschrift Dornseiff 1953, 334ff., gut gehandelt hat. Probl. XI 899b 25 handelt davon, daß, wenn ein Tonfaß oder sonst leere Tongeschirre eingegraben sind oder eine Zisterne oder ein Ziehbrunnen im Hause ist, die Zimmer mehr hallen. Auch beim eigentlichen Echo braucht Probl. XI 904b 32 die Wendung ἀπὸ τοῦ ἀέρος ἀνακλᾶται.

38,34 (b 27) „die Luft": der Schall ist bewegte Luft, 420a 8. 21.

39,2 (b 33) „das Leere", vgl. 420a 18; De part. anim. II 656b 15f.: das Leere ist aber voll Luft; das Gehörwerkzeug der Luft angehörend auch 425a 4; De sens. 438b 20; De gen. anim. V 781a 23.

39,6 (420a 1) „glatt", zu 435a 8.

39,8 (a 3) „Schallerzeugend ist ..."; der Satz ist das Gegenstück zu 418a 31 bei der Gesichtswahrnehmung"; „Gehörorgan", ἀκοή; vgl. Pol. III 1287b 27 δυοῖν ὄμμασι καὶ δυσὶν ἀκοαῖς κρίνειν.

39,10 (a 4) „die Luft eingewachsen" (συμφυής) wie a 12; σύμφυτος De gen. anim. II 744a 3. Eine gewisse Beeinflussung des Ar. durch Diogenes von Apollonia ist wahrscheinlich. Vgl. Vs. 64 A 19, 40f., wo auch der Ausdruck vorkommt ἐν τοῖς ὠσὶν ἀήρ, der selber beweglich ist. So ist auch 420a 10 εὐκίνητος statt ἀκίνητος zu lesen.

39,13f. (a 6f.) „der (Körper-)Teil, der ... beseelt ist". Ein Organ ist nur dann im besondern ein Gehörorgan, wenn Luft zu ihm dringt; κινησόμενον μέρος καὶ ἔμψυχον ist mit der Überlieferung zu halten.

39,14f. (a 8) „weil sie leicht zerflattert" (διὰ τὸ εὔθρυπτον). Nach Adrast bei Porphyrios in harm. 7, 22ff. Düring (vgl. Theo von Smyrna 50, 6 Hiller) haben die Pythagoreer den Schall als Schlagen der am Zerflattern (θρύπτεσθαι) verhinderten Luft definiert, vgl. 419 b 23.

39,23 (a 16) „Horn", wir denken eher an Muschel. Dann a 18 offenbar volkstümlicher Ausdruck für scheinbares Hören; κενῷ nimmt 419b 33 auf; ἠχοῦντι das ἠχεῖν von a 16.

39,27f. (a 19) Neue Frage, 419b 12 ergänzend. Ar. meint, aktive und passive Bewegung gehöre zusammen, wie man den abspringenden Ball werfen muß.

39,31 (a 23) „wie bemerkt", 419b 6. 13.

39,34 (a 26) „Die Unterschiede", vgl 422b 29; Plato Tim. 67bc.

39,35 (a 27f.) „ohne Helligkeit", vgl. 418b 2f.

39,37ff. (a 29ff.) Die Ausdrücke Scharf und Schwer für unser Hoch und Tief sind nach Ar. aus der Tastsphäre übertragen. Man darf nicht sagen: das Hohe ist schnell, das Tiefe langsam (a 32), sondern wegen der Schnelligkeit und Langsamkeit vollzieht sich die Bewegung wie beschrieben (*τοιαύτη*), d. h. in a 30: der Ton wird nicht objektiv durch schnelle oder langsame Fortpflanzung im Medium erklärt, sondern subjektiv durch die Einwirkung auf das Wahrnehmungsvermögen (nur nebenbei, akzidentiell, darum, b 3, ist — in der Tastsphäre — das Spitze stechend schnell, das Stumpfe stoßend langsam). Man kann eigentlich nicht sagen, daß a 31f. gegen Plato polemisiert, wie Porphyrios in harm. 48, 12 meint, der 49, 2 einen Ausgleich sucht, indem Plato umgekehrt das Schnelle hoch nennt, Tim. 67b; 80a; Polit. 306cd; auch Ar. Top. I 107a 15 nach Harmonikern und selber De gen. anim. V 787 a 30; ferner Probl. XI 899a 26. Aber das logische Verhältnis mag hier von keinem Gewicht gewesen sein; vgl. Archytas fr. 1, der pythagoreische Lehre wiedergibt, wo es am Schluß heißt: *τοὶ ὀξεῖς φθόγγοι τάχιον κινέονται.* So auch (*τὸ ὀξὺ ταχύ*) Probl. XI 904b 8; XIX 920b 18.

40,8 (420b 5) Der Schluß des Kapitels behandelt die Stimme (*φωνή*) als Unterart des Schalls (*ψόφος*). Nach Pol. I 1253a 10 kommt Stimme auch den Tieren zu. Hingegen Divis. Ar. 37, 24 unterscheidet beseelte und unbeseelte Stimme (*ἔμψυχος* und *ἄψυχος φωνή*). Nach Porphyrios in harm. 7, 10 gehört nach Ar. und einigen Pythagoreern Stimme zum Lebewesen und wird durch einen Trieb (*ὁρμή*) erzeugt; dazu wird die vorliegende Stelle zitiert. „Vergleichsweise" (*καθ' ὁμοιότητα*), vgl. De part. anim. III 662b 25; De gen. anim. I 715b 20; Hist. anim. IV 537b 24; EN III 1115a 19.

40,12 (a 8) „Tonspannung" (*ἀπότασις*), bei Porphyrios *τάσις*, der es als Höhe und Tiefe in der Musik erklärt, vgl. Hist. anim. V 545a 17. „Sprechklang" (*διάλεκτος*), nach Hist. anim. IV 535a 30 die Artikulation durch die Zunge, hier übertragen auf das „ausdrucksvolle" Instrument.

40,15 (b 11) „im Acheloosfluß", so wird Hist. anim. IV 535b 14ff. *ὁ κάπρος* (ein Fisch) *ὁ ἐν τῷ Ἀχελῴῳ* genannt. Der große Fluß mündet gegenüber von Ithaka ins Meer.

40,19 (b 15) „in etwas ... der Luft", 419b 10. 18ff.

40,20 (b 16f.) „zu zwei Tätigkeiten" (*ἔργα*). Die personifizierte Natur gern ähnlich gesehen, besonders in De part. anim., z. B. II 658a 23, aber auch De somn. 456a 10, gerade auch im Zusammenhang der Atmung; De respir. 476a 16ff., wonach Mund für Speise und Atmung wie Zunge für Geschmack und Nahrung verwendet ist; vgl. De part. anim. III 662a 16ff.; II 659b 35; De an. 435b 24. Wo die Natur es vermag, spart sie nicht und gibt für jede Leistung ein eigenes Organ, De part. IV 683a 22; Pol. I 1252b 2 (vgl. IV 1299b 9).

40,22f. (b 19) „Notwendiges ... Wohlsein" (*ἀναγκαῖον*, wiederholt b 20f. für die innere Wärme (416b 29), wo *ὄν* nicht zuzufügen ist), *τὸ εὖ*, wie 434b 23; De part.

anim. III 670b 24; 672b 23; auch Pol. III 1280b 31 ff., letztlich nach Plato Tim. 75e, wo statt Natur Gott wirkt.

40,24f. (b 21) „wird an anderer Stelle genannt werden"; εἰρήσεται dürfte gegenüber εἴρηται richtig sein; gemeint ist die spätere Schrift De respir. 474b 23. Über die Lunge – nach Plato Tim. 70c und Ärzten – De part. anim. III 668b 33 ff., wo schon auf De respir. 476a 1 zurückverwiesen ist. Über die Chronologie dieser Schriften oben S. 75 f. Über den Zusammenhang von Lunge und Herz (wie De an. 420b 26) Näheres De respir. 475b 17, De juv. 470 a 6, wo ἀρχή das Herz meint, das abgekühlt werden muß. Das Herz wird physiologisch erst nach De an. als Sitz der Seelenvermögen, die als solche zurücktreten, in den Vordergrund gerückt, auch z. B. De somn. 455b 34 ff.; De part. anim. III 665a 11 ff.; De mot. anim. (zu 433b 20) 703a 37; b 23; später De gen. anim. II 742b 35; 743b 30. Das Herz in De an. noch 403a 31; 408b 8 (vgl. Met. VII 1035b 26); 432b 31. Die Meinung, daß umgekehrt das Herz als Sitz der Seele einem früheren Stadium arist. Philosophierens angehöre, als die Seele noch nicht Form und Erfüllung des Körpers war, ist unrichtig. Lokalisierte Seelenteile erwägt außer De mem. 450a 29 und De juv. 467b 15 (wo vorher gerade De an. 414a 19 zitiert ist) auch De an. 413b 14; 432a 21 ff., und gerade 420b 28 ist interessant. – b 24 τῷ μορίῳ für die Lunge stört, nachdem vorher und 421a 5 τὸ μόριον τοῦτο auf den Kehlkopf geht; aber Ar. ist manchmal unpedantisch, und er braucht b 28 den Plural τοῖς μορίοις. – b 26 εἴσω αναπνεομένου wörtlich: wenn die Luft eingeatmet wird, harter Genitiv absolut.

40,33 (b 30) „wie wir bemerkten", b 6 und 12.

40,35 (b 31) „beseelt", ἔμψυχον, zu halten, erklärt durch καὶ μετὰ φαντασίας; vgl. b 6 und die dazu genannte Stelle der Divis. Ar.

40,36 (b 32) „der etwas bedeutet" (σημαντικός), vgl. De interpr. 16a 28, wonach auch die unartikulierten Laute der Tiere etwas anzeigen.

41,6 (421a 6) „andere Untersuchung", De respir. 474b 25 ff.; De part. anim. III 669a 1.

Kapitel 9

Geruch.

41,7 (421a 7) „Geruch" (ὀσμή), als Geruchssinn. Er steht nach De sens. 445a 6 in der Mitte der fünf Sinne.

41,11f. (a 9) „schlechter als bei vielen Tieren", De sens. 440b 31; Theophr. De caus. plant. VI 5; schon Diogenes von Apollonia Vs. 64 A 19, 41. Angenehm und Unangenehm als einzige Geruchsqualitäten Plato Tim. 67a. Genauer über den Unterschied zwischen Gerüchen, die den Geschmäcken entsprechen, und den für sich stehenden der Blumen, De sens. 443b 17 ff.

41,15 (a 13) „hartäugigen Tiere", Käfer, De sens. 444b 25.

41,18 (a 16) „die Gerüche", τὰς ὀσμάς, zu ergänzen αἰσθάνεσθαι (das mit Genitiv und Akkusativ im selben Satz verbunden sein kann, 423b 13).

41,19 (a 17) „analog ... verhalten", ἀνάλογον ἔχειν, mit πρός wie Pol. II 1271b 40 und Dativ im gleichen Satz. Zum Gedanken auch De sens. 443b 7 (auch zu a 29); a 23 σημεῖον δὲ καὶ τὸ zu lesen.

41,24 (a 22) „hervorragende Schärfe"; vgl. auch Hist. anim. I 494b 18; De part. anim. II 660a 13. 20.

41,29ff. (a 27ff.) Der eingeklammerte Satz kam nachträglich als Ergänzung der umgebenden Sätze wegen des möglichen Auseinanderfallens von Geruchs- und Geschmacksqualitäten hinzu (von Förster gestrichen).

41,32 (a 31) „wie wir bemerkten", a 14.

41,38 (421b 5) „das ... nicht Hörbare", vgl. 422a 22ff.

42,1 (b 7) Die Überlieferung παρὰ τὸ ὅλως ἀδύνατον ἔχειν ὀσμήν ist zu halten.

42,4 (b 9) „Wasser", über das Riechen der Wassertiere entwickelter De sens. 442b 27ff. Das Wort ὔποσμος b 12 bei Sophokles Ichneut. 91.

42,9 (a 14) „der Mensch." Von ihm ist, was auch (im Unterschied zu dem 421a 9 Bemerkten) von andern atmenden Wesen gilt, ausgesagt; vgl. De sens. 444a 19f. und weiter 444b 15ff.

42,12 (b 17) „unmittelbar auf das Sinneswerkzeug", vgl. 419a 12.

42,16 (b 20) „einen andern Sinn", vgl. 424b 22.

42,20 (b 23) „vergiftet"; vgl. Theophr. De caus. plant. VI 5. In De sens. 444b 31 ist genauer an Kohlenoxyd gedacht, durch das z. B. nach einer Überlieferung Kaiser Jovian starb, Eutrop. 10, 18, 1.

42,24 (b 28) „Hartäugigen", a 13; über den Kehldeckel De sens. 444b 23ff.; De juv. 476a 34.

42,30 (422a 2) Das überlieferte ἀποκαλύπτεσθαι unter der Wirkung des vorhergehenden, von ἔοικε 421 b 26 abhängigen Infinitivs.

42,30 (a 3) „Durchlässe", nicht im technischen Sinn von Poren, wie De part. anim. III 668b 2.

42,33 (a 6) „zum Trockenen", ausführlicher De sens. 442b 27; über das Feuchte sogleich a 11ff.

42,35 (a 7) „so beschaffen", nämlich trocken, Ausdruck wie 418a 3, vgl. De sens. 438b 21.

Kapitel 10

Geschmack.

42,36f. (422a 8) „Tastbares." Über die Verwandtschaft von Tast- und Geschmackssinn 421a 18. Über das angewachsene Medium 423a 2ff.

42,38 (a 10) „das Getastete", ἡ ἁφή (so überliefert), wie De sens. 439a 8. Im folgenden imitiert die Übersetzung das freie Satzgefüge mit wechselnden Subjekten.

43,1 (a 11) „im Feuchten." Näher klar gelegt durch De sens. 447a 6f.: Im Wasser würden wir, wie jetzt in der Luft den Duft, auch den Geschmack aus der Entfernung spüren. So wirkt das in ein Getränk, eine Flüssigkeit gemischte Süße auf die Zunge. Aber bei der Farbe ist ein Medium nötig, sie vermischt sich nicht z. B. mit der Luft. Die Ausflußtheorie war schon 418b 15 abgelehnt. a 16: beim Geschmack gibt es kein unabhängiges Medium, aber als Objekte entsprechen sich Farbe und Geschmack (Nahrungssaft). Statt eines Mediums gibt es den Träger des Geschmacks, die Feuchtigkeit.

43,11 (a 19) „das Salzige"; es ist dem Vermögen nach feucht und reizt den Speichelfluß.

43,13 (a 20) „Unsichtbares", vgl. 418b 28; 424a 12. „Finsternis" 425b 21.

43,20 (a 28) „unvermögend" (*ἀδύνατον*), vgl. 421b 7. Die erneute Behandlung des Unvermögenden und Unsichtbaren a 26—29 paßt nicht an diese Stelle. Gerade die im Zusammenhang gewonnene Einsicht, daß *ἀόρατον* (wie *ἄναπτον* 424 a 12ff.) auch das Übermäßige sei, ist nicht berücksichtigt. Es scheint, daß sich Ar. nachträglich seiner alten Überlegung erinnert hat, die Met. V 1022 b 24 steht: *ἂν πεφυκὸς ἔχειν μὴ ἔχῃ·* 34 *ἀόρατον καὶ τῷ ὅλως μὴ ἔχειν χρῶμα καὶ τῷ φαύλως . . . τὸ ἀπύρηνον* usw. Die Überlegung schon 421 b 6ff.

43,26 (a 31) „Ausgangspunkt" (*ἀρχή*), vgl. Met. IV 1004a 1. Im folgenden *πόσις* statt *γεῦσις*; dann kann der Text belassen werden.

43,29 (a 34) „dem Tastsinn", da das Feuchte tastbar ist, 422a 11.

43,31f. (422b 1) Der wichtige Satz, daß das Sinnesvermögen im Wahrnehmen zum Gegenstand wird, also beim Geschmack mit dem Feuchten zusammenfällt, vgl. 422a 7; 424a 1.

43,33f. (b 4) „ohne zugrunde zu gehen", d. h. solange es als Sinnesvermögen erhalten bleibt, ist es nicht verwirklichtes Feuchtes.

43,37 (b 6) „ein solches Wahrnehmen" (*αὕτη*, zu 409 a 19), wenn die Zunge zu feucht ist. Das frühere Feuchte auf der Zunge verhindert, anderes zu schmecken.

44,2 (b 11) Über acht Geschmacksdifferenzen auch De sens. 442a 12ff. im Vergleich zu Farbdifferenzen. Sieben (ohne das Fettige) bei Plato Tim. 65e und bei Theophr. caus. plant. VI 4, oder acht (wenn Salziges und Bitteres getrennt); sieben (ohne Fettiges) auch beim von mir (Parusia, Festgabe Hirschberger, Frankfurt 1965, 210) Eudor genannten Autor bei Photios bibl. 439 b 8 (wo gegen Plato *σομφός*, aber nicht *αὐστηρός* genannt ist).

44,7 (b 15) „so beschaffen", d. h. süß, bitter usw.; vgl. a 7 und De sens. 441b 19ff., wo gesagt ist, daß der Geschmack (das Schmeckbare) das Geschmacksorgan, das zuvor die entsprechende Fähigkeit hat, zur Verwirklichung führt.

Kapitel 11

44,13 (422b 20) *τὸ αἰσθητήριον τὸ τοῦ ἁπτ[ικ]οῦ* scheint verlangt, aber gegen die Konjektur vgl. zu 435b 13. Über die Vielzahl der Aufgaben des Tastsinnes und ob das Fleisch Organ oder Medium ist, auch De part. anim. II 647a 17ff.; 653b 19ff. Über das Fleisch (zwischen Haut und Knochen) und das Entsprechende (bei blutlosen Tieren) Hist. anim. III 519b 26. Das unmittelbare (*πρῶτον*, 423b 31; 424a 24) Organ ist im Innern, auch De part. anim. II 656b 35.

44,16f. (b 23) „einen Gegensatz", d. h. ein Grundgegensatzpaar, vgl. De sens. 445b 20ff. Andere Unterschiede schon 420a 26 angedeutet und bei Plato Tim. 67c..

44,25 (b 33) „nicht klar", geklärter 423b 27ff.

44,30 (423a 4) *ἁψαμένοις* las Themistios 73, 2 (*ἁψαμένῳ* Alexander de an. 56, 19) vom Sinn gefordert. Wäre die Membran angewachsen (*συμφυής*), ginge die Übertragung noch schneller. Darauf der Gedanke einer angewachsenen Luftschicht um uns herum. Dann könnte es dem, der Medium und inneres Organ verwechselt, scheinen, als ob Gesicht, Gehör, Geruch ein einziger Sinn wären, weil sie ein einziges Medium haben.

44,38 (a 10) „die Bewegungen“ (*κινήσεις* = *αἰσθήσεις* a 16), obgleich wenigstens die Gesichtswahrnehmung nicht auf eine Bewegung (Fortbewegung) im Medium zurückzuführen ist, De sens. 446b 27. Vgl. zu 418 a 31.

45,1 (a 11f.) Da es beim Tastsinn kein Luft- (oder Wasser-)medium gibt (das nicht angewachsen sein könnte), ist die Entscheidung über die Vielzahl der Tastwahrnehmungen schwieriger. Daß ein belebter Körper (und so auch ein angewachsenes Medium) nicht aus Wasser oder Luft bestehen kann, wird später noch 435a 11ff. ausgeführt.

45,4 f. (a 14) „sein will“ (*βούλεται*), wie z. B. De sens. 441a 3 (Wasser will geschmacklos sein). Das schlecht überlieferte *εἶναι* ist nach dem vorstehenden *εἶναι* nicht nötig. Auch im folgenden zeigt das überwiegend überlieferte *καὶ τὸ σῶμα εἶναι* oder *εἶναι καὶ τὸ σῶμα*, daß *εἶναι* Eindringling ist. Wieder ist aus dem Vorhergehenden *μικτὸν εἶναι* zu ergänzen. Gemischt muß sein das angewachsene (im Unterschied zum fremden, 422a 9) Medium.

45,7 (a 16) „einer Mehrzahl“ (*πλείους*) wie 422b 18. So ist das Fleisch (vgl. 423b 26) gewissermaßen parallel dem Luftmedium für die drei Sinnesbereiche Gesicht, Gehör, Geruch, die wenn das Medium angewachsen wäre, als ein Vermögen erscheinen würden.

45,8 (a 17) „Zunge“, an Zungenspitze ist gedacht, De part. anim. II 661a 6; EE III 1231a 13. Die Zunge nimmt den Geschmack und einen andern Sinnesbereich, das Rauhe, Warme usw. wahr.

45,12f. (a 21) „nicht das Umgekehrte“ (*μὴ ἀντιστρέφειν*), vgl. 406a 32. Schmecken = Tasten, nicht umgekehrt.

45,13ff. (423a 22ff.) Weitere Begründung, daß auch beim Tastsinn ein Medium vorhanden ist.

45,14 (a 23) „dritte Dimension“, vgl. Met. V 1020a 11.

45,16 (a 25) „das Nasse“ (an einer Oberfläche), *διερόν*, vgl. De gen. et corr. II 330a 16.

45,24 (423b 1) „man kann fragen, ob“; der Nebensatz hängt von *ἀπορήσεις* 423a 22 ab.

45,27 (b 3) „durch Fernwirkung“ (*ἄποθεν*), wie 434b 27.

45,32f. (b 7f.) *ἐπεὶ — λανθάνει* ist nachträgliche Hervorhebung des Ar.; so erklärt sich die Wiederholung von: es entzieht sich der Beachtung (von Essen wurde der Satz gestrichen).

45,34 (b 8) „wie bemerkt“, 423 a 3; die nasse oder luftige Zwischenschicht ist wie die Membran, die die Wahrnehmung nicht hindert.

45,39 (b 13) „diese“, *ἐκεῖνα*, der Hauptüberlieferung kann bestehen, weil im selben Satz (424b 27ff.) das Verb *αἰσθάνεσθαι* mit Genitiv und Akkusativ konstruiert wird.

46,7 (b 19) „ganz wie jene beiden“ nimmt übervoll noch einmal den vorhergehenden wie-Satz auf.

46,8 (b 20) „direkt“, vgl. 419a 26ff. Der Genitiv absolut ohne Subjekt wie 423a 2. Dann *σῶμα λευκόν* ohne *τι* mit der Hauptüberlieferung, über die Ross nicht berichtet.

46,11 (b 23) „im Innern“ (ἐντός), 422 b 23. 34 für Tastsinn und Geschmack, vgl. De part. anim. II 656 b 36. Etwas verschieden De sens. 438 b 9 f., wonach auch beim Auge die Wahrnehmung nicht auf der Oberfläche erfolgt, sondern ἐντός, und De juv. 469 a 12, wo wie der Tastsinn und der Geschmack auch die andern Wahrnehmungen auf das gemeinsame Organ, *κοινὸν αἰσθητήριον*, (ein in De an. noch nicht entwickelter Begriff) im Herzen zurückgeführt werden; auch 467 b 28. Vgl. De gen. anim. V 781 a 21 mit Verweis auf De juv. 469 a 12 (vgl. S. 75, 1).

46,15 f. (b 27 ff.) scheint Antwort auf 422 b 32 f. zu sein; vgl. 435 a 22 f.

46,17 (b 29) „früher“, in De gen. et corr. II 2.

46,19 (b 30) „die Tasten genannte Wahrnehmung“, die umständliche Ausdrucksweise auch 424 b 31; 434 a 1. Zu *πρώτῳ* 422 b 22. Dann wieder die Unterscheidung von Möglichkeit im Organ und Verwirklichung durch den Gegenstand der Wahrnehmung wie 422 a 7; b 2; 417 a 17. „Teil“, der wahrnehmenden Seele; vgl. 424 a 33.

46,23 ff. (424 a 2 ff.) Neu ist die Bestimmung der Wahrnehmung als Mitte zwischen den Gegensätzen (zwischen denen das Wahrnehmbare oszilliert, 422 b 11 ff.); vgl. 431 a 11; Meteor. IV 382 a 19.

46,30 (a 7 f.) „keines von beidem“, also wird nicht Gleiches durch Gleiches erkannt (genauer 417 a 20).

46,36 (a 13) „geringe Spanne“ (*μικρὰ διαφορά*), vgl. 422 a 30 ff.

Kapitel 12

Nach der Einzelbetrachtung der Sinne, wie vor ihr Kap. 5 f. allgemeine Grundfragen behandelt waren, folgt eine Deutung, die erst jetzt auf Grund der Einzelbetrachtung möglich ist.

47,1 (424 a 17) Geschieden wird *ἡ μὲν αἴσθησις* und — ziemlich weit abgesprengt — *αἰσθητήριον δὲ* a 24 (eher Prädikate als Subjekte, vgl. zu 407 a 1).

47,2 f. (a 18) „fähig aufzunehmen“ (*τὸ δεκτικόν*), vgl. 414 a 10; 425 b 23; 429 a 15. Das Wahrnehmungsbild ist der Gegenstand selber ohne Materie, so auch 434 a 29.

47,4 ff. (a 20—24) Nachträglicher Einschub, der — vgl. zu 423 b 7 f. — daran kenntlich ist, daß nach *δέχεται τὸ σημεῖον* sofort das gleichbedeutende *λαμβάνει τὸ ... σημεῖον* folgt. Dann noch einmal Aufgreifen des Wortes *ἡ αἴσθησις* (hier als Subjekt); *ἑκάστου ὑπὸ τοῦ ἔχοντος χρῶμα* = *ὑπὸ ἑκάστου τοῦ ἔχοντος χρῶμα* (also = *ὑπὸ ἑκάστου τοῦ αἰσθητοῦ*). Der Vergleich etwas ausgeführter: Wachs leidet einen Eindruck vom verzierten Gold (der Vergleich mag durch Plato Theaet. 191 d angeregt sein), nicht insofern das verzierte Gold Gold ist; so wird das Wahrnehmungsvermögen beeindruckt von einem farbigen Stein oder süßem Honig (es nimmt sie auf), aber nicht insofern sie als jedes von ihnen gelten (Stein oder Honig), sondern als so und so beschaffen, *τοιονδί*; etwas ähnlich der Gebrauch von *τοιόνδε* für die Idee Met. VII 1033 b 22; 1039 a 1; III 1003 a 9; „nach der begrifflichen Form“, im Unterschied zur materiellen Grundlage. — „Wahrnehmung“ in Wahrnehmungsvermögen übergehend, zu 417 a 10; 425 a 14.

47,9 f. (a 24) Nun im Gegensatz zur Wahrnehmungsfähigkeit, *τοιαύτη δύναμις* mit dem Nebensinn *ὃ δυνάμει ἐστὶ τοιοῦτον* (wie 423 b 31), das eigentliche, unmittelbare

(*πρῶτον*, 422b 22) Wahrnehmungswerkzeug, nach der Aufgabe mit ihr identisch, aber doch dem Sein nach verschieden (*τὸ εἶναι* oder *τῷ εἶναι*); häufige Ausdrucksweise, 426a 16; 431a 14; ähnlich damit De sens. 449a 16, wo nachher dafür steht *τῷ αὐτῷ καὶ ἑνί, λόγῳ δ'οὐ τῷ αὐτῷ*, d. h. in der begrifflichen Analyse; vgl. *λόγῳ* Phys. VIII 263b 13; III 202a 20 vom Aufweg, der zugleich Abweg ist. Die Ausdrucksweise z. B. auch De mem. 450b 22 (Bild und Gegenstand); De somn. 455a 21 (Gesamtsinn *κύριον αἰσθητήριον*, und Einzelsinn); Phys. IV 222a 20 (Teilung und Vereinigung); EN V 1130a 12 (Gerechtigkeit und Tugend); Met. XII 1075b 5 (Empedokles' *φιλία* als Bewegendes und Zugrundeliegendes). Das Werkzeug, *τὸ αἰσθανόμενον*, ist eine ausgedehnte Größe (der Ausdruck wie 425a 18), während die Wahrnehmung Begriff und Kraft ist, *λόγος* und *δύναμις* (nicht wie a 25): der Doppelausdruck fast wie *δύναμις καὶ μορφή*, Pol. VII 1323b 34; De coel. I 275b 28.

47,15 (a 28ff.) Die anschließende (*ἐκ τούτων*) Frage wird 426a 30; 435b 7ff. wiederaufgenommen.

47,18 (a 31) „war" (*ἦν*), eben a 27; vgl. 426b 3.

47,20 (a 32) Weiter die Frage, warum die Pflanzen keine Wahrnehmung haben; sie wird mit den Sätzen von 424a 4 und a 18 entschieden; vgl. 435b 1; 434a 29. Die Pflanzen erleiden eine Wirkung nur vom Gegenstand im Ganzen, der sie drückt usw. Den ernährenden Seelenteil haben sie.

47,25 (424b 3) Eine dritte Frage, besonders am Riechen entwickelt; doch b 5 und 8 betonen, daß sie gleicherweise für die andern Sinne gilt, und zu *δυνατῶν* b 9 darf schon das allgemeine *αἰσθάνεσθαι* gehört werden: ein jedes Lebewesen wird nicht in anderer Beziehung, sondern nur insofern es wahrnehmungsfähig ist, einen Schaden vom betreffenden Wahrnehmungsgegenstand erleiden. Vgl. 422b 2f.

47,36 (b 12) „die Gegenstände des Tastsinns und Geschmacks", *τὰ ἁπτὰ καὶ οἱ χυμοί* (hier schon fast die chemischen), wirken auf den Körper, ohne daß er das Wahrnehmungsvermögen hat, nicht aber Farbe, Ton, Geruch. Allerdings auch die Luft „riecht", erleidet etwas vom Duft; aber Luft u. ä. ist unkonsistent, unumgrenzt (davon aus ist der Gedanke De sens. 439b 3 entwickelt) und unbeständig. Am Schluß wird zwischen subjektivem Riechen (Wahrnehmen) und objektivem (Wahrgenommenwerden) unterschieden.

BUCH III

Kapitel 1

Die Kapitel 1–7 sind die schwierigsten des Werkes, nicht alles ist bis zum letzten verständlich. Übrigens würde man den Bucheinschnitt erst vor Kap. 3 erwarten, wo die ersten Seelenvermögen des Nährens und Wahrnehmens erledigt sind. Das erste Kapitel dient dem Nachweis, daß es nicht, wie Demokrit (Vs. 68 A 115f.) angenommen hatte, mehr als fünf Sinne gibt (der Geschmack ist hier als eine Art Tastsinn, 434b 28, nicht genannt); vgl. Hist. anim. IV 532b 31ff.; De sens. 444b 19. Am Anfang ein Bandwurmsatz; der Hauptsatz fängt 425a 9 an.

49,7 (424 b27) „Sinnes . . . Organ." Über den Zusammenhang der beiden (*αἴσθησις* und *αἰσθητήριον*) 424a 17ff. Im folgenden ist das Verb *αἰσθάνεσθαι* zuerst mit dem Genitiv (*ὅσων μὲν*), dann mit dem Akkusativ (*ὅσα δὲ*) verbunden, wie 423b 13ff. gewechselt wird.

49,11 (b 30) „mittels einfacher (Elemente)", aus denen die Organe bestehen (nicht an die Medien ist gedacht, vgl. 425a 3).

49,17 f (425a 1) „durchsichtig", vgl. 418b 8.

49,22 (a 5) „je nach dem", ob es Land- oder Wasserwesen sind; „zu keinem . . .", nämlich: Sinnesorgan.

49,28 (a 10) „nicht unfertigen", 432b 22; De somn. 455a 8. Zu den verkrüppelten Tieren wurde früher auch der Maulwurf gerechnet, Hist. anim. IV 532b 41; Met. V 1022 b 26. Es ist spürbar, daß Ar. eine Theorie vor sich hatte, die die Elemente auf die Sinne verteilte, bei Plato Tim. 61c ff. nachwirkend, wo Erde, Wasser, Luft, Feuer zu Tastsinn, Geschmack, Gehör, Gesicht gehören dürften, der Geruch – da es nur vier Elemente gibt – ausfällt, vgl. Tim. 66d (*εἶδος* ist Element); auch Tim. 42c; 43c. Aufgenommen von Poseidonios bei Sext. Emp. adv. math. VII 93: das Gesicht lichtartig (*φωτοειδής*), das Gehör luftartig (*ἀεροειδής*); verwandt VII 119, wo auch der Geruch eingeordnet wird, er ist dampfartig (*ἀτμοειδής*), wie der Geschmack saftartig (*χυλοειδής*), also feucht. Dementsprechend Galen de plac. Hippocr. et Plat. 625 M., auch mit dem Dampfartigen, während sein Zeitgenosse, der Platoniker Taurus, bei Philoponos de aetern. mundi 520, 8ff., ihn in die Mitte von Luft und Wasser setzt (doch nicht gleich wie Ar. 425a 5). Etwas verschieden mit Beiziehung des 5. ätherischen Elementes Doxogr. 397, 26: das Ätherische zum Auge, das Luftige zum Ohr, das Feurige zum Geruch, das Feuchte zum Geschmack, das Erdige zum Tastsinn. Ar. selbst bezieht sich auf frühere Physiologen, De part. anim. II 647a 13ff.; De sens. 437a 20; danach Ohr zu Luft (wie nach Ar. 425a 4), Auge zu Feuer. In De sens. 438b 18 macht er einen eigenen ausführlicheren Versuch: Wasser zu Auge, Luft zu Ohr, Feuer zu Geruch, Erde zu Tast- (und Geschmacks-)

sinn. In De gen. anim. V 779b 22ff. verweist er für das Gesicht auf die ältere Psychologie und auf De sensu: das Auge bestehe aus Wasser, nicht aus Feuer oder Luft.

50,1f. (425a 14) „gemeinsamen Sinnesgegenstände", aufgezählt, ohne die Einheit, auch schon 418a 17. Auch für sie soll es keinen 6. Sinn geben (*αἴσθησις* ist bald Wahrnehmung, bald eher Wahrnehmungsvermögen). In diesem Fall würden wir die gemeinsamen Objekte nur nebenbei mit den fünf gewöhnlichen Sinnen wahrnehmen, aber schon 418a 8ff. ist gesagt, daß sie von diesen Sinnen nicht nebenbei wahrgenommen werden: der Gedanke ist flüchtig berührt – man erwartete auch eher *αἰσθανοίμεθ' ἄν*.– und wohl nachträglich.

50,5 (a 17) „durch Bewegung" (*κινήσει*); so las schon Theophrast bei Priscianus Lydus Metaphr. 21, 19, was allein nicht genügt, um die Konjektur *κοινῇ* des gescheiten Torstrik abzulehnen. Aber die Überlieferung ist sachlich gut. Kopf und Hand gehen sich bewegend z. B. der Größe nach, um sie zu erfassen, während Ruhe durch Nichtbewegung festgestellt wird. Zahl ist entsprechend Nichteins und wird wahrgenommen auch durch die besondern Einheiten (*ἴδια*) der einzelnen Sinne, Toneinheit usw. Zuletzt wird

50,10 (a 21) von der Bewegung selber ausgedrückt, daß sie nicht durch einen 6. Sinn aufgefaßt wird. Wenn es einen abgesonderten (6.) Sinn gäbe, könnte einer der 5 Sinne mit ihm zusammenwirken, wie mit dem Gesicht das Süße wahrgenommen wird, oder genauer, wie in einem Akt zugleich (*ἅμα*) Weißes und Süßes erkannt wird; a 23 *ἀμφοῖν* lässig, als ob ⟨*τὸ λευκὸν καὶ*⟩ *τὸ γλυκύ* voranging. Beide auch 431b 1; 426b 21, wo sich nachher, b 28ff., auch die Problematik des *ἅμα* findet. Das Weiße und Süße im Analogiefall ist parallel etwa der Größe und dem Weißen (425b 7. 9). Aber solch ein Zusammenwirken zweier *ἴδιαι αἰσθήσεις* wird offenbar verworfen wie vollends die Kompetenz einer einzelnen *ἰδία αἴσθησις*, die nebenbei auch etwas anderes wahrnimmt, etwa der Gesichtssinn das Süße oder den weißfarbigen Sohn des Kleon; ein ähnliches Beispiel für die Wahrnehmung nebenbei 418a 21.

50,19 (a 27) „schon." Es ist also kein besonderer Sinn nötig; vgl. 418a 19.

50,21f. (a 28ff.) Seltsam ist, daß nach kurzem Abstand *οὐδαμῶς γὰρ ἂν ᾐσθανόμεθα ἀλλ' ἤ* wie a 24f., steht. Streicht man mit Torstrik, Förster, Ross *τὸν Κλέωνος υἱὸν ἡμᾶς ὁρᾶν*, so bezieht sich *οὕτως ὥσπερ εἴρηται* auf die Analogie von 22ff. Von a 28 *οὐδαμῶς* bis b 4 *οἴεται εἶναι* dürfte ein Nachtrag vorliegen, in dem nun auch der mit dem Beispiel a 22 ähnliche Fall unter „Wahrnehmung nebenbei" gerückt wird (nicht in 418a 9ff. vorkommend).

50,24 (a 31) „ein Sinn." Dieser ist nicht der gemeinsame Sinn, der wenigstens nach dem alten Zusammenhang nur mit den sechs genannten Gegenständen befaßt ist, wozu nach dem zu 418a 17 Bemerkten später noch die Zeit kommt. Vgl. auch 426b 18; 431a 21. Doch ist die physiologische Lehre nicht ausgeführt, daß das Herz gemeinsames Wahrnehmungsorgan (*κοινὸν αἰσθητήριον*) ist, De juv. 469a 12; 467b 28; De somn. 455a 15ff. Hier wird 425b 2 ein besonderer Sinn ausdrücklich abgelehnt, und wo so der eigentümliche Gegenstand dieses Sinnes nicht vorliegt, die Täuschung für möglich erklärt (vgl. 418a 12).

50,29 (425b 4) „mehrere Sinne", *πλείους αἰσθήσεις*, nämlich *τῶν κοινῶν*, für die sechs gemeinsamen Wahrnehmungsgegenstände, wie der Neuplatoniker Plutarch bei Simplicius 186, 26ff. bemerkt. Ohne den Einschub ergab sich nach a 27 (*τῶν*

κοινῶν . . . αἴσθησιν) die Ergänzung von selbst. Beteiligung mehrerer der gewöhnlichen Sinne, z. B. des Gesichts und Tastsinns, 418 a 19; De sens. 442 b 7 und noch bei Augustin de lib. arbitr. II 3,8 (tangendo et videndo); die gemeinsamen Objekte heißen die mitfolgenden (*τὰ ἀκολουθοῦντα*, vgl. 428 b 22 *ἑπόμενα*). Wenn nur das Auge z. B. die Bewegung wahrnähme, könnte leicht Weiß (der eigentümliche Gegenstand des Gesichtes) und Bewegung als eins gelten. — Bei Plato Theaet. 185 b, 186 a wird die Einheitsfunktion für ein Gemeinsames der ohne Organ arbeitenden Seele zugesprochen. In Doxogr. 395, 1 ff. ist Ar. eine Auffassung zugeschrieben, nach welcher der gemeinsame Sinn (*κοινὴ αἴσθησις*) halb dem Sinnlichen, halb dem Geistigen zugehört. Es folgt dort die stoische Lehre, nach der der Gemeinsinn (*ἐντὸς ἀφή*) auch die Selbstwahrnehmung besorgt, Gegenstand im folgenden Kapitel.

Kapitel 2

Zuerst wird auch bei der Selbstwahrnehmung, z. B. der Wahrnehmung, daß man sieht, ein eigener (also 6.) Sinn abgelehnt. Vgl. zum Problem nach Plato Charm. 168 d auch 417 a 3; EN IX 1170 a 29. In De somn. 455 a 15 ff. wird über das in der Psychologie Stehende hinaus eine gemeinsame Fähigkeit, ein gemeinsamer Teil der Sinnesorgane, das Hauptorgan (*κύριον αἰσθητήριον*) eingeführt. Dieses unterscheidet Süßes und Weißes; mit ihm nimmt man wahr, daß man sieht und hört; nach De juv. 469 a 11 im Herzen lokalisiert. Mit der Annahme eines besondern (*ἑτέρα* wie 425 b 2) Sinnes, heißt es 425 b 13, wäre gegeben, daß zwar dieser wahrnimmt, daß man sieht (dafür steht b 14. 16 *τῆς ὄψεως αἴσθησις*), aber doch auch die Farbe als eigentlichen Gegenstand der Gesichtswahrnehmung. Wenn ein eigener (6.) Sinn für das Wahrnehmen, daß man (Farbe) sieht, da ist, so auch wieder (ein 7.) für das Wahrnehmen dieses Sinnes usw. ins Unendliche (411 b 13), falls nicht derselbe Sinn sich selbst wahrnimmt, und so ist auch schon der 6. Sinn nicht nötig. Eine ähnliche Argumentation schon Plato Theaet. 200 b f. Selbstwahrnehmung nur nebenbei, Met. XII 1074 b 35 f.

51,8 f. (b 19) „was Farbe hat", vgl. 424 a 22.

51,9 (b 19) „das Sehende." Zweimal ist überliefertes *ὁρῶν* zu lassen (Ross *ὁρᾶν*) = *ὄψις*, b 14. 16; der Satz soll, wie das Futurum *ἕξει* zeigt, absurd klingen (zu *πρῶτον ὁρῶν* 422 b 22); b 22 wird dann zugefügt, daß das *ὁρῶν* wirklich im gewissen Sinn gefärbt ist. Um der Absurdität zu entgehen, wird b 20 bemerkt, daß es ein Sehen in verschiedenem Sinne gibt (*οὐχ ἓν* = *πλεοναχῶς*), und dies wird am Sehen des Dunkeln aufgewiesen, wo auch nicht Farbe gesehen wird; zu b 21 vgl. 422 a 21; *φῶς* muß dem *λίαν λαμπρόν* von 422 a 22 entsprechen. — Insofern ist das Sinnesorgan gefärbt, als es, und zwar jedes für die verschiedenen Sinnesgegenstände, das Wahrgenommene in sich aufnimmt; vgl. 424 a 18; und es bleiben Eindrücke; damit ist der Übergang vorbereitet zur bleibenden Vorstellung und zum Gedächtnis (408 b 17; De insom. 460 b 2).

51,18 (b 26) „die Wirklichkeit des Wahrnehmbaren und der Wahrnehmung." Von der vorausgegangenen Bemerkung über das wahrnehmende Organ und das Wahrgenommene aus wird der Unterschied von möglicher und verwirklichter Wahrnehmung näher beleuchtet. Letztere ist identisch mit dem wahrgenommenen Gegenstand, entsprechend 431 a 1 von der geistigen Wahrnehmung, 431 b 26. In De sens. 439 a 14

wird auf unsere Stelle verwiesen. Das „Sein“ freilich ist verschieden (der Ausdruck 424a 25).

51,20 (b 28) „Gehör zu besitzen“, (*ἀκοὴν ἔχοντα*). Über den bloßen Besitz, *ἕξις*, ohne Betätigung 417a 30ff. Zu „was Schall besitzt“ vgl. 419b 6f.; 424a 22f.

51,26 (426a 2) „Erleiden“ (*πάθος* wie a 10 *πάθησις*). Das von Ross gestrichene, mit der Problematik des gleichzeitigen Einwirkens und Erleidens (Phys. III 202a 21ff. 31) zusammenhängende *καὶ τὸ πάθος* wollte Ar. vielleicht streichen, als er den verdeutlichenden Zusatz a 4 (*ἡ γὰρ*) bis a 8 (*ὁ ψόφος*) machte; a 12 nimmt nur auf a1, nicht auf a 6f. Bezug. Der Gedanke z. B. auch 414a 11; Met. IX 1050a 28; De gen. anim. I 730b 7; in *ποιητικόν* wird hier, anders als in 417a 18; 430a 12, das Vermögen mitgehört. Die folgende Bemerkung über das Unbewegte hier nicht erwartet; vgl. 403b 30; allgemein De gen. et corr. I 324a 30.

51,32 (a 7) „zweifach“, im Sinne von 425b 28; nachher a 23.

51,37 (a 11) „im Wahrnehmungsfähigen“ (*ἐν τῷ αἰσθητικῷ*), wofür a 4 speziell *ἐν τῇ κατὰ δύναμιν* (*ἀκοῇ*).

52,1f. (a 14) „ohne Benennung.“ Das Wort müßte etwa *χρωμάτισις* heißen, und *χύμωσις* ist später bezeugt.

52,5 (a 16) „das Sein“, wie 424a 25.

52,7f. (a 19) „im Sinn der Möglichkeit.“ Farbe z. B. vom Sehakt abgesehen ist nur der Möglichkeit nach da, aber doch da, anders als es die relativistische Naturphilosophie darlegte. Die Polemik richtet sich wohl nicht so sehr gegen die Met. IV 1009b 15 genannten Empedokles, Demokrit, Parmenides als gegen Protagoras, so wie Plato dessen relativistische Lehre unter Benutzung demokritischer Sätze darstellte im Theaet. 155d; 156a; 157c. Vgl. Met. IX 1047a 4ff.; IV 1010b 30ff. Gegen Theophrasts Farbenlehre wendet sich dann wieder Epikur fr. 29f. Us.; Lucrez II 810ff.

52,17ff. (a 27 bis 426b 7) ist wieder eine Anmerkung wie 415b 8ff. ausgehend von Stimme = Gehör (425b 27f.); ein Schluß vom Wahrnehmungsgegenstand auf den gleichartigen wahrnehmenden Sinn. Im griechischen Text ist *ἔστιν ὡς οὐχ ἕν* mit Busse zu streichen. Wenn die Stimme ein Zusammenstimmen ist (der Text im Altertum geändert, weil *δ' ἡ* falsch als *δὴ* gelesen wurde), so ist also auch die Gehörswahrnehmung ein Zusammenstimmen, ein Verhältnis, *λόγος*. Ohne Hervorhebung der Harmonie dasselbe Wort *λόγος* 424a 27. Übermaß schädigt den Sinn, schon 424a 29. Angenehm für den Sinn sind im Bereich des Geschmacks reine Qualitäten (scharf, *ὀξύ*, wie 422b 14) – über reine Qualitäten Plato Phil. 51d; 53b –, angenehmer noch ist im Hörbereich der Zusammenklang als Hoch und Tief (vgl. Anal. Post. II 92a 2; Probl. XIX 921a 2), im Bereich des Tastsinnes die Temperierung als das nach oben oder unten ins Unendliche im Warmen oder Kalten Variierende. Zu lesen: *βαφὴ δ' ἡ* (für *ἀφῇ δὲ*) *τὸ θερμαντὸν ἢ ψυκτόν*. Zu *βαφή* Probl. XXI 928a 24.

52,31 (b 7) „macht Beschwerden“, mit der Überlieferung *λυπεῖ*, Gegenteil von Angenehmsein; vgl. Plato Tim. 64b. *φθείρει*, nämlich *τὴν αἴσθησιν* a 30.

52,33 (426b 8) Der Rest des Kapitels und der Abschluß der Betrachtung der Wahrnehmung handelt über die Aufnahme verschiedenartiger Sinnesgegenstände in einem Akte; berührt schon 425a 23. 30ff., auch mit der Frage *τίνι* 431a 20. Ausgegangen wird von dem früher, 424a 24, Festgelegten über die Beziehung von Wahrnehmung und Wahrnehmungsorgan.

53,3 (b 16) „das letzte Sinnesorgan" (vgl. 431 a 19), in dem sich die verschiedenen Eindrücke vereinigen und die Unterscheidung von Weiß und Süß usw. statthat. „denn dann – beim Rückgang auf das Fleisch – müßte"; ἀνάγκη ἦν ohne ἄν wie Polyb. I 1, 1. Der Satz ist verschieden von der Überlegung 422b34ff. über den Mediumcharakter des Fleisches. Über die spätere Ausbildung der Lehre vom Gemeinsinn zu 425a 31. Die ganze Polemik b 15–17 (von Busse ausgeschieden) ist nicht gut eingepaßt und wohl Nachgedanke.

53,5 (b 17) „nicht", οὔτε, als ob es b 22ff. mit οὔτε weitergehen sollte.

53,19 (b 28) „in einem (Akt)", in ἅμα steckt das Wort für eins.

53,20 (b 29) „in ungetrenntem Zeitpunkt." Das ist das νῦν, dessen Problematik seit Plato Parm. 152bff. bekannt und Phys. IV 10f.; 13 weitergeführt ist. Das Bedenken meldet sich, daß zwei Gegenstände nur hintereinander wahrgenommen werden.

53,23f. (427a 1) „das Denken" (τὴν νόησιν); vgl. schon 426b 22 νοεῖ, dann 427a9; der Übergang zur geistigen Wahrnehmung ist vorbereitet, vgl. 429b 13ff.

53,25 (a 2) Der erste Lösungsversuch; ἅμα nimmt das ἅμα von 426b 28 auf. Das der Zahl nach Ungeteilte ist das Einzige (ἕν) von 426b 18–20. In 427a 5 ist auch die räumliche Einheit betont.

53,26ff. (a 3 und a 5) „dem Sein nach" wie 424a 25. Das Auffassende, κρῖνον, wie 426b 17. Das Wort κρίνειν ist für Wahrnehmungs- und Denkakt brauchbar; 427a 20.

53,31 (a 6) Nach einem Einwurf: „der Möglichkeit nach ist dasselbe (wie 426b 21 τὸ αὐτό) sowohl ungeteilt als auch (καὶ nur in der Handschrift E und einer verwandten überliefert; exquisit) das Entgegengesetzte". Das Ungeteilte entspricht dem neutralen Untergrund der Materie gegenüber den Entgegensetzungen von Beraubung (στέρησις) und Form (εἶδος), z. B. Phys. I 190b 13ff. 24ff. Der Verwirklichung nach, heißt es sogleich 427a 7, ist es umgekehrt; da gibt es Geteiltes, und nichts kann sowohl weiß wie schwarz sein. Vgl. De sens. 449a 10ff. und vorher 447b 17ff.; allgemein Met. IX 1051a 10ff.; VII 1039a 7: die Erfüllung trennt, ἡ ἐντελέχεια χωρίζει.

53,33 (a 8f.) „die Formen aufnehmen", τὰ εἴδη πάσχειν, vgl. 424a 18. „darin", im Aufnehmen, Erleiden der Formen, vgl. 416b 33 für die Wahrnehmung, 429a 14 für das Denken.

53,34f. (a 9) „Sondern es steht wie mit dem Punkt." Nun der endgültige Lösungsversuch mit dem Vergleich des Punktes der Geometer (τινὲς umständlich wie De part. anim. II 646b 13), der einerseits Eins ist, andererseits als Grenze zweier aneinanderschließender Strecken Zwei, Anfang und Ende (Phys. VIII 263a 24; IV 220a 17). So wird der Nachweis erbracht, daß zwei Wahrnehmungen doch auch eine sind. In a 10 zu schreiben ᾗ μία ἢ δύο, ταύτῃ καὶ ⟨ἀδιαίρετος ᾗ⟩ διαιρετή.

53,37f. (a 12) Man erwartet parallel zum Vorigen δύο τὸ κρῖνόν ἐστι. Statt dessen wird nach dem sachlichen Anliegen unter Hineinziehung des Punktevergleiches in das Verglichene von einem zweifachen (δίς) Aspekt gesprochen (a 13 δυσί belassen. parallel ἑνί a 14). κεχωρισμένως statt des besser überlieferten κεχωρισμένῳ (nach 426b 17. 23) wohl richtig Ross, der auch das vorherstehende κεχωρισμένα als Variante ausschied, ist Gegenteil des ἅμα von a 12.

Kapitel 3

Nachdem im letzten Satz von Kap. 2 die Darstellung der sinnlichen Wahrnehmung als abgeschlossen erklärt wurde, folgt die Erinnerung an die im ersten Buch gegebene (403b 25) Aufteilung der Seele nach Ortsbewegung und Wahrnehmung; bei den alten Denkern standen sinnliche und geistige Wahrnehmung nahe, 404a 28.

54,8 (427a 18) Z. T. überliefertes *καὶ τῷ φρονεῖν* und die Variante *καὶ τῷ κρίνειν* dürften unecht sein, aus a 19 und 20 entnommen. Mit *ἐπεὶ δὲ* beginnt ein Bandwurmsatz (wie 430a 10), wie schon die alten Kommentatoren bemerkten; mit Förster in 427a 21 den Hauptsatz zu beginnen, geht nicht an.

54,12 (a 22) „Empedokles", fr. 106 und 108 (betrifft nach den alten Erklärern die Träume), auch Met. IV 1009b 17ff. zitiert beide Fragmente, das zweite etwas genauer. Das Homerbeispiel Od. XVIII 136 (so ist gewiß denn der Sinn bei den erdebewohnenden Menschen, wie es der Tag ist, den bringet der Vater der Menschen und Götter, eine Verkürzung aus Archilochos fr. 68), auch von Sext. Emp. adv. math. VII 128 neben Archilochos zitiert, um die Angleichung an das geistige Umfassende zu erweisen.

54,15 (a 27) „Körperliches", 404b 31; 410a 28.

54,17 (a 29) „zu Anfang", 404b 17; 405b 15.

54,20 (427b 3) „einige", Demokrit nach 404a 28; vgl. Met. IV 1009b 14.

54,21 (b 4) „Berührung mit dem Ungleichen" (*τοῦ ἀνομοίου θίξις*, das Wort 407a18), im Gegensatz zu Angleichung von Wahrnehmungsgegenstand und -organ. Man denkt auch an das Greifen der falschen Taube im Beispiel Plato Theaet. 197c. Über Berühren (*θιγγάνειν*) für intuitives Ergreifen der Wahrheit Met. IX 1051b 25; XII 1072b 21; Theophrast Metaph. 9b 15.

54,22 (b 5) Der Satz: Kenntnis des einen Dinges schließt auch die des entgegengesetzten ein, häufig vorgebracht seit Top. VI 142a 24 (einigen, *ἐνίοις* zugeschrieben), I 104a 26 (allgemein anerkannt); vgl. Divis. Ar. 55, 12.

54,24f. (b 6) „nun, daß Wahrnehmen und Begreifen . . .". Ar. entwirrt sich aus dem langen Satz mit der Ankündigung seines Beweiszieles. Mit Begreifen wird hier *φρονεῖν* übersetzt. Höhere Tiere sind *φρόνιμα* mit Gedächtnis und Voraussicht, Met. I 980a 29ff.; EN VI 1141a 27. Anders gleich nachher *φρόνησις* als Art des richtigen Denkens (Erfassens); *φρονεῖν* und *νοεῖν* (das hier im Relativsatz näher bestimmt wird) werden oft gleich gebraucht, auch a 19; 417b 10 und z. B. Hippocr. de morb. sacr. 17. Homer, der *αἰσθάνεσθαι* nicht kennt (auch bei Herodot ist es äußerst selten), gebraucht *νοεῖν ὀφθαλμοῖσι* für Wahrnehmen, hat aber auch *νοεῖν* im geistigen Sinne, so Il. XV 80. Spätere lieben umgekehrt das paradoxe *λεῦσσε . . . νόῳ* (Parmenides fr. 4, 1); *νόῳ δέρκευ* (Empedokles fr. 17, 21). Zum richtigen Erfassen vgl. Plato Leg. 688b *φρόνησις . . . καὶ νοῦς καὶ δόξα*, 689b *ἐπιστήμαις ἢ δόξαις*. Wahre Meinung EN VI 1142b 11 und 1139b 16f.; von Wissen, *ἐπιστήμη*, unterschieden bei Plato Theaet. 201c; weiter Tim. 51d; Phil. 39a und schon Symp. 202a; der *φρόνησις* entgegengestellt Meno 97b; Leg. 632c.

54,29f. (b 12) „eigentümlichen Gegenstände", vgl. 418a 12.

54,32 (b 14) „Verstand“ λόγος, 428a 23; EN I 1098a 3.

54,32 (b 14) „Denn die Vorstellung ...“ (φαντασία γάρ); nachholendes γάρ wie 417b 5. Die Vorstellung(skraft) liegt zwischen Wahrnehmung und Denken und findet entsprechend ihre Behandlung. Denken oder Nachdenken (διάνοια) und Annahme (ὑπόληψις) stehen über der Vermutung, Meinung (δόξα), oder diese Substantive sind austauschbar, 427b 10. 17. 25. 28 (entsprechend die Verben, 427b 13. 20; 429a 23; 413b 31); EN VI 1142b 33; Top. VI 150b 4; 151a 4. 15; [Plato] Defin. 414c. Das Substantiv ὑπόληψις fehlt bei Plato. Von der Vorstellung heißt es

54,33 (b 15) ἡ αὐτή τε (mit Förster) οὐ γίγνεται ἄνευ αἰσθήσεως καὶ ἄνευ ταύτης (vgl. 403a 9; 432a 13) οὐκ ἔστιν ὑπόληψις.

54,35 (b 17) „Daß sie nicht derselbe Denkakt ist wie die Vermutung“ (ἡ αὐτὴ νόησις καὶ ὑπόληψις, wenn die Überlieferung richtig ist, vgl. 427b 28; 433a 10), weil im Unterschied zu dieser die Vorstellung unserer Willkür anheimgegeben ist. Beweis das mnemotechnische Verfahren, nach welchem das zu Merkende als Vorstellungsbild in eine Örtlichkeit, z. B. eine bekannte Zimmerflucht hineingestellt wird; De insom. 458b 21ff., 452a 13; nichts eigentlich Neues in den römischen Berichten, auct. ad Herennium III 29f.: imagines sunt formae quaedam et notae et simulacra eius rei quam meminisse volumus ... imagines locis certis conlocare oportebit; dann Vergleich loci cerae aut cartae (also der Schreibstoff) simillimi sunt, imagines litteris; ähnlich Cic. De or. II 354, der als Erfinder Simonides nennt; Quintilian XI 2, 17ff. „Vor Augen stellen“, πρὸ ὀμμάτων ποιεῖν, auch Rhet. III 1411b 23; εἰδωλοποιία ist später ein rhetorischer Ausdruck für φαντασία, Auctor de sublim. 15, 1. Das denkende Erfassen aber ist nicht unserer Willkür unterworfen, sondern objektiv wahr oder falsch. Ar. spielt etwas mit dem Begriff Willkür (ἐφ' ἡμῖν), wie er denn 417b 24 das Denken (νοεῖν), insofern es nicht von äußern Gegenständen der sinnlichen Wahrnehmung abhängig ist, von unserm Willen abhängig sein läßt.

55,1 (b 21) „wenn wir etwas Schreckliches ... meinen“ (ὅταν δοξάσωμεν δεινόν τι). Vgl. De mot. anim. 701b 19ff. mit dem Satz: „wir erschaudern und fürchten uns beim bloßen Gedanken“ (νοήσαντες). Die Sympathie (συμπάσχειν für das innerliche Ergriffenwerden) mehr physiologisch De somn. 455a 34; De part. anim. II 653b 6; Anal. Pr. II 70b 16 (in der Physiognomik). — Leicht verschieden die Auffassung von 432b 29ff. durch die Trennung von Intellekt und Affekt. Poseidonios bei Galen de plac. Hippocr. et Plat. 454M. macht gerade die Phantasie zum Erreger der Furcht.

55,7f. (b 26) „andere Untersuchung“, EN VI 1139b 15ff. oder genauer der entsprechende Teil der verlorenen früheren Ethik (in EE ist dieser Teil nicht erhalten).

55,9 (b 27) Nach dem, was sich aus dem ersten Teil von Kap. 3 ergibt, in dem Wahrnehmung (früher erledigt) und Denken (Erfassen) genannt waren und letzteres in Vorstellung und Denktätigkeit (ὑπόληψις) geschieden wurde, soll nun zuerst Vorstellung und Vorstellungsvermögen (beides ist φαντασία, wie Wahrnehmung und Wahrnehmungsvermögen αἴσθησις) behandelt werden, später (d. h. Kap. 4) die ὑπόληψις (vgl. 429a 23) an die Reihe kommen.

55,13 (428a 2) „im übertragenen Sinn“ (κατὰ μεταφοράν, vgl. 420a 19) im Sinne der äußern Ostentation, z. B. Hippocr. de decent. (nacharistotelisch) VII 236 Littré.

55,16 (a 4) „Wahrnehmung, Meinung, Wissen, geistiges Erfassen“ (νοῦς) zu 404b21. Die in Vorschlag gebrachten Vermögen werden dann ausgeschaltet, die Wahrneh-

mung a 5 f. (doch vgl. De insom. 459a 16, wo der Verweis auf De an. 429a 1 klärend ist), Wissen und Geist 428a 17; Meinung a 18ff.

55,18 (a 6) „Möglichkeit oder Verwirklichung"; darüber z. B. 426a 13. Nach unserer Stelle fehlen bei den Traumbildern beide.

55,19 (a 7) *φαίνεται* wie a 14 passivisch, ein Erscheinungsbild wird bewirkt.

55,20 (a 8) „Wahrnehmen" als Möglichkeit — und Vermögen — ist bei jedem Lebewesen da, 417b 17, anders als Vorstellung. Aber auch mit der verwirklichten Wahrnehmung fällt Vorstellung nicht zusammen, wie die Tiere zeigen. In a 10 ist zu lesen z. T. nach Torstrik *δοκεῖ δ'[οὔ], οἷον μύρμηκι ἢ μελίττῃ [η], σκώληκι ⟨δ'⟩οὔ.* Biene und Ameise De part. anim. II 650b 26.

55,28 (a 15) Zu lesen *τό τε ἀληθὲς καὶ [ἢ] ψευδές* (überliefert *ἀληθὴς* und *ψευδής*).

55,29 (a 16) „schon früher bemerkten", nämlich a 17. Im folgenden *ἀληθευουσῶν* (*ἀληθεύομεν* a 4) sinngemäß Ross für *ἀληθευόντων*, wenn diese Form nicht mißbräuchlich als feminin gelten kann; vgl. Sext. Emp. adv. math. II 10. „die Wahrheit", vgl. Anal. Post. II 100b 8ff.; EN VI 1142b 16.

55,34ff. (a 20—24) Zwei Fassungen für denselben Gedanken (Torstrik), von denen die ältere zweite gestrichen werden sollte, jetzt aber durch ein Versehen an der Stelle eines durch *ἔτι* eingeleiteten neuen Grundes erhalten ist. Die umständliche ältere, in der *ἀκολουθεῖ* nicht die zeitliche Folge, sondern die logische Gleichstellung ausdrückt, richtet sich deutlicher als die andere gegen Plato Tim. 51e; vgl. [Plato] Defin. 415c. „Verstand", *λόγος*, wie in 427b 14; Vorstellung der Tiere 433a 12.

56,1ff. (a 24ff.) Auch die Kombination von Meinung (Vermutung) und Wahrnehmung wird ausgeschlossen, wie Simplicius 211, 33 bemerkt in Polemik gegen Plato Soph. 264b; Phileb. 39b f. Die Begründung der Ablehnung erfolgt aus der vorher erreichten Feststellung, daß Vorstellung weder gleich Wahrnehmung noch Meinung sei (*διὰ ταῦτα*), und aus der Absurdität der Folgen, wenn schon einmal die genannte Kombination Vorstellung sein sollte: dann kann gleichzeitig die Wahrnehmung das eine, die Meinung etwas anderes behaupten, 428b 2f. *εἴπερ ἐστίν* (*εἴπερ* fehlt in wichtigen Handschriften und beim Araber, aber dann ist *ἐστίν* schlecht) ist eine Zeile hinaufzurücken: *καί, εἴπερ ἐστίν, δῆλον ὅτι οὐκ ἄλλου τινός ἐστιν ἡ δόξα* (*ἐστι* hier und a 29 und b 1 ist dann nicht mit Ross und andern in *ἔσται* zu ändern).

56,9 (428b 1) „Vorstellung haben", *φαντάζεσθαι*, nötig statt des überlieferten *φαίνεσθαι*, weil hier ein aktives Verb, wie die Erklärung durch *δοξάζειν* zeigt, nötig ist und nachher *φαίνεται* gerade von der sinnlichen Wahrnehmung, nicht von der Phantasie gebraucht wird; so auch De insom. 460b 18 beim selben Beispiel der fußgroßen Erde (diese auch 458b 28; die Sonne größer als die Erde Meteor. I 345b 1).

56,19 (b 8) „sich ändert" (*μεταπεσόν*); vgl. Met. IV 1010b 22 (*μεταβαλών*).

56,21 (428b 10) Der Schluß des Kapitels gibt die eigene Auffassung der Vorstellung und auf dem Umweg über die Wahrnehmung die Erklärung des möglichen Irrtums.

56,22f. (b 11) „die Vorstellung eine Art Bewegung", Phys. VIII 254a 21; als schwache Wahrnehmung Rhet. I 1370a 28.

56,31 (b 18) „Die Wahrnehmung geht ... auf die eigentümlichen Sinnesobjekte und ist wahr." Das Intendierte ist durch die Übersetzung etwas deutlicher gemacht; das folgende höchst umständlich ausgedrückt. „Geringfügigen Irrtum", kleine Einschränkung gegen 427b 12 (zum Irrtum b 21 und b 25 vgl. 430b 29f. und De sens. 442b 8).

56,33ff. (b 19ff.) Nach dem von Ross übernommenen Text Bywaters, der *ἃ συμβέβηκε τοῖς αἰσθητοῖς* aus 428b 24 (hinter *μέγεθος*) nach b 20 (hinter *ταῦτα*) versetzt; *τοῖς αἰσθητοῖς* bezieht sich bei dieser Auffassung auf die eigentümlichen Wahrnehmungsgegenstände, *ἴδια*, das Weiße für das Auge usw.; vgl. 426b 10. Nach dem Beispiel von 425a 26 und 418a 21 kommt dem Weißen zu, Sohn des Kleon (Diares) zu sein. Die gemeinsamen Sinnesobjekte wie Größe, Stillstand usw. (425b 5; 418a 17, wo sie aber näher mit den *ἴδια* gekoppelt sind) kommen wieder z. B. dem Sohn des Kleon zu, an dem als Träger (*κεχρωσμένος*, 418a 16) das Weißfarbige sich zeigt. Eigenartig, aber absichtlich wendet hier Ar. den Ausdruck Zukommen, *συμβεβηκέναι*, nicht vom Weißen an, das einem konkreten Wesen zukommt wie dem Sohn des Kleon, sondern vom konkreten Wesen, das dem Weißen zukommt. Indem Maier 1, 8 diesen Gebrauch nicht anerkennen wollte, machte er die Umstellung Bywaters nicht mit; dann sind *ταῦτα* b 20 die eigentümlichen Sinnesobjekte, die *ἴδια*; diese sind so auch mit *τοῖς συμβεβηκόσι* b 23 gemeint, und *τοῖς αἰσθητοῖς* betrifft die konkreten Wesen; den Satz b 22 *οἷς ὑπάρχει τὰ ἴδια* muß Maier streichen. Oder ist es so, daß Ar. von Bywater zu Maier überging? Dessen Auffassung, wie dem heutigen Leser, dem das ältere Manuskript durchsehenden Ar. natürlicher erscheinen mochte. Dann wäre *ἃ συμβέβηκε τοῖς αἰσθητοῖς* richtig bei b 20 gestrichen und nach b 24 versetzt worden, wo es jetzt steht (es müßte in der Übersetzung nach unserer Bezeichnungsweise in ⟨ ⟩-Klammern stehen). Genauer wäre vielleicht zu sagen, es sollte b 23 *οἷς ὑπάρχει τὰ ἴδια* ersetzen, das versehentlich nicht gestrichen wurde (es müßte in [ ]-Klammern stehen), wie solche Unterlassungen schon mehrfach begegneten. Übersetzt wurde, wie bemerkt, die erste, die Bywatersche Fassung. In b 24 ist *κίνησιν* (für *κίνησις*) zu schreiben; vgl. z. B. EN VII 1147b 29f. Der Nominativ ist nicht wie in 425 b 27 motiviert.

57,2ff. (b 25ff.) Der Satz macht auch Schwierigkeiten. Ursprünglich hieß es *ἡ δὲ κίνησις διοίσει* (das Futurum auch 432a 12) usw., dann wurde auch die eigentliche Bestimmung der Vorstellungsbewegung eingefügt *ἡ ὑπὸ τῆς ἐνεργείας τῆς αἰσθήσεως* gemäß 429a 1; auch De insom. 459a 17, was den Satz schwerfällig macht, um so mehr als versehentlich *τῆς αἰσθήσεως* hinter *διοίσει* zu stehen kam.

57,12 (429a 3) „Benennung vom Lichtschein", die Etymologie stimmt; auch Doxogr. 402, 1; Sext. Emp. adv. math. VII 163.

57,14 (a 4) „zurückbleiben" (*ἐμμένειν*), vgl. De mem. 453b 3.

57,17 (a 7) „Krankheit", vgl. 408b 23.

57,18 (a 9) „Herleitung" (*διὰ τί*) geht auf a 2.

Kapitel 4

Nach der Vorstellung, die zwischen Wahrnehmung und Denken einzuordnen ist, kommt, wie 428b 28 angezeigt, die Denktätigkeit (*ὑπόληψις*) an die Reihe, oder, wie es hier heißt, der Seelenteil, mit dem die Seele erkennt und begreift; letzteres ist *φρονεῖν* wie 427b 7, ersteres *γιγνώσκειν*, hier vom geistigen Erkennen wie 410a 26; 411a 27, während es 404b 9. 17; 405b 15; 409b 30 zwar vom Wahrnehmen getrennt ist, aber entsprechend der alten Stufe der Philosophie mit ihm fast zusammenfällt; Ähnliches gilt von *γνωρίζειν*, 409b 26. 31; 427b 5. – Sofort wird die Frage berührt, ob dieser Seelenteil von den andern (bisher behandelten) getrennt ist, der Ausdehnung nach, räumlich, d. h. ob er grob gesprochen einen besonderen Platz im Körper hat (bei Plato den Kopf) oder ob nur in Gedanken (vgl. 413b 15. 29 und besonders EN I 1102a 28). Die gleiche Frage über das Bewegungsvermögen (*κινοῦν*) 432a 20. Bis hierher ist also dem Geist noch keine Sonderstellung unter den Seelenteilen zugewiesen und aus manchen andern Stellen scheint die Gleichordnung hervorzugehen: 402b 13; 408b 3. 9. 14. 25 (bezüglich des Nachdenkens, *διανοεῖσθαι*); 411a 27ff. (*γιγνώσκειν, δοξάζειν,* dann *νοεῖν*); 413a 23; b 13. 31 (*δοξάζειν*); 414a 13; b 18. An andern Stellen wird mehr oder weniger andeutungsweise Geist und Denken herausgehoben, 403a 8. 28; 408b 18; 410b 13; 413b 24; 415a 11.

57,24 (a 13) „wenn sich das Denken (*τὸ νοεῖν*) mit dem Wahrnehmen vergleicht", so ist es wie letzteres (416b 33, 424a 1; nach Früheren 410 a 25) ein Erleiden (vgl. 429b 25), und zwar seitens des Denkbaren, *ὑπὸ τοῦ νοητοῦ* (parallel *ὑπὸ τοῦ αἰσθητοῦ*, 418a 23).

57,26 (a 15) „leidensunfähig" (*ἀπαθές*). Nicht genau dasselbe wie 408b 29; 430a 18. 24 (in Nachträgen). An unserer Stelle ist an die neutrale Aufnahmefähigkeit gedacht, wie in einem andern Bereich Plato Tim. 50bff. die neutrale Aufnahmefähigkeit der Materie (einer Art unbestimmter Zweiheit, *ἀόριστος δυάς*) hervorhebt; da kommt e 3 auch das Wort *παρεμφαῖνον* vor wie ähnlich 429a 20. – In wörtlichem Sinne hatte Ar. auch bei der Wahrnehmung nicht von einem Erleiden, *πάσχειν*, sprechen wollen, 417b 2ff., wenn er auch behelfsmäßig den Ausdruck zuläßt, 418a 3. Das wirkliche Wahrnehmen, das der Betätigung des Wissens entspricht, 417b 19, kann wie dieses, 417b 5, nicht als gewöhnliches Verändern und Erleiden gefaßt werden. Insofern ist auch das Wahrnehmungsvermögen nicht leidensfähig (vgl. a 29) und so heißt es kurzweg (*ἆρα*): auch der denkende Seelenteil ist nicht leidensfähig, sondern fähig, die Form aufzunehmen, mit dem Ausdruck, der für die Wahrnehmung gilt: 424a 18; b 2; 425b 23, später 434a 29.

57,27 f. (a 16) „so sein wie die Form, aber nicht diese." Vgl. hinsichtlich der Wahrnehmung 418a 3; *τὸ αἰσθητικὸν δυνάμει ἐστὶν οἷον τὸ αἰσθητὸν ἤδη ἐντελεχείᾳ* (und 422a 6; b 15); so ist auch der Geist nur der Möglichkeit so beschaffen (*τοιοῦτον*) wie die Form und noch nicht ein Bestimmtes (vgl. auch Met. XIII 1087a 16ff.). Die Parallelität von Wahrnehmungs- und Denkvermögen schon 402b 16.

57,31 f. (a 19) „Anaxagoras", im großartigen fr. 12: der Geist selbstherrlich und mit keinem Ding vermischt; das Eingemischte würde ihn hindern, *καὶ ἂν ἐκώλυεν αὐτὸν (τὸν νοῦν) τὰ συμμεμειγμένα,* daß er über kein Ding die Herrschaft gleich ausüben könnte. Etwas weniger genau referiert Met. I 989b 15; Phys. VIII 256b 24; vgl. Plato Crat. 413c.

57,32f. (a 20) „das Fremde" hindert. Allgemein ausgedrückt, anders als an der eben zitierten Anaxagorasstelle. Darum wird mit *μηδ' αὐτοῦ* auf den Geist zurückgegriffen. Er ist seinerseits rein ein Vermögendes (*δυνατόν*), durch nichts schon Verwirklichtes in der Freiheit gehemmt.

57,36 (a 23) „nachdenkt" (*διανοεῖται*); der Geist (gleich *νοητικόν,* a 30) als Seelenteil gefaßt wie 402b 13; *διανοεῖσθαι* wird ihm als höchste Funktion zugeschrieben, anders als 408b 25, wo (in einem Nachtrag) *διανοεῖσθαι* und *νοεῖν* getrennt sind.

57,36f. (a 24) „bevor er denkt", wie b 31. Die Körperverbundenheit von Denkakten hebt dagegen hervor 408b 25ff. („mit dem Körper vermischt", wie die platonische Weltseele 407b 2). Der Geist hat kein körperliches Organ in der Art der Sinneswerkzeuge. Vgl. die Auffassung im Nachtrag 408b 18ff.

58,2f. (a 27) „die sagen, die Seele sei der Platz der Denkformen" (zitiert von Plutarch de Iside 374e); Philoponos 524, 16 nennt Plato, obgleich Parm. 132b eine ähnliche Meinung verwirft. Vielleicht ist an Platoniker zu denken.

58,8 (429b 1) „übermächtiger Sinnesgegenstand", die Gefährdung des Organs schon 422a 31; 424a 14. 29. So ist nun das geistige Erkennen doch von der sinnlichen Wahrnehmung, der körperverbundenen (besonders auch De somn. 454a 7ff.), geschieden; schon 403a 10ff.; De gen. anim. II 737a 9.

58,14ff. (b 5ff.) An die drei Stufen der Erfüllung ist erinnert, vgl. zu 417a 21ff. Die zweite Stufe entspricht dem Wissenden, der das Wissen besitzt. Seine Seele ist sozusagen ausgefüllt von den Denkformen (*εἴδη*) seiner Wissenschaft, er übt sie aber nicht aus; b 6 zu schreiben *ὁ ἐπιστήμων . . . ὁ ⟨μὴ⟩ κατ' ἐνέργειαν,* obgleich schon Theophrast den falschen Text vor sich hatte, bei Priscianus Lydus Metaphr. 31, 9. Er kann, wenn er will (*δι' αὑτοῦ*, auch b 9 nach der geistreichen Konjektur von Bywater für *δὲ αὑτόν*, die Ross aufnahm) sich betätigen. Zum vorgeschlagenen Text vgl. 417a 27 *βουληθεὶς δυνατὸς θεωρεῖν.* Met. IX 1048a 34 *τὸν μὴ θεωροῦντα, ἂν δυνατὸς ᾖ θεωρεῖν.* Phys. VIII 255b 2 *ὁ γὰρ ἔχων ἐπιστήμην, μὴ θεωρῶν δέ, δυνάμει ἐστὶν ἐπιστήμων πως, ἀλλ' οὐχ ὡς καὶ πρὶν μαθεῖν*; zu letzterem 429b 9; 417a 30f.; b 12.

58,20f. (429b 10) „Größe (Wasser) . . . Begriff der Größe (des Wassers)." Zwei Beispiele aus dem mathematischen und dem physikalischen Bereich zeigen den Unterschied zwischen dem konkreten Gegenstand (b 14 das Beispiel des Stumpfnasigen häufig, 431b 13; Met. VII 1037a 30) und seiner Form. Die Ausdrucksweise auch Met. VIII 1043b 2: Seele und Seelesein (Begriff der Seele) sind dasselbe, nicht aber Mensch und Menschsein (*ψυχὴ καὶ ψυχῇ εἶναι* usw.), vgl. Met. VII 1037b 2; Phys. III 204a 23. In dem Satz, der im Altertum falsch interpungiert wurde, ist wohl 429b 12f. *τὸ σαρκὶ εἶναι* [*καὶ*] *ᾖ σάρκα* [*ᾖ*] *ἄλλῳ ᾖ ἄλλως ἔχοντι κρίνει* (das erste *ᾖ* nur in Handschrift E und einer verwandten) zu setzen, damit deutlich wird, wie in b 16 und b 20f., daß der Begriff mit einem andern Vermögen aufgefaßt wird, nicht, daß wechselseitig das Vermögen für Fleisch und seinen Begriff verschieden ist; vgl. Plato Leg. 655c *τὰ τῆς κακίας ᾖ* (als) *ἀρετῆς καλλίονα χορεύματα.* Ein allgemeines Subjekt: der Auffassende (*ὁ κρίνων*) oder „man" ist nach der einen Lesart anzunehmen, wie Ähnliches in unserer Schrift vorkommt, 408b 28; 428b 3. 21

u. a., so freilich, daß der Zusammenhang die Auffassung erleichtert, das „man" gern aus dem allgemeinen Subjekt einer vorangehenden Infinitivkonstruktion entnommen werden kann (zu 408b 28). Die sonst gelegentlich hervorstechende Handschrift E und eine verwandte machen hinter *κρίνει* zum Subjekt den Geist, *ὁ νοῦς*. Im Fall der Unterscheidung von Weiß und Süß wird 426b 22f. *νοεῖν, αἰσθάνεσθαι, κρίνειν* auf gleiche Linie gestellt; nach 426b 31 erregt das Süße die Wahrnehmung und das Denken (*νόησις* auch 427a 9).

58,27 (b 15) „das Warme und Kalte" sind die Elemente, aus denen die sog. Homoiomerien wie Fleisch gemischt sind; 408a 15; Met. VII 1041b 18.

58,29f. (b 16) „die geknickte Linie zu sich als gestreckter." Als Möglichkeit wird erwogen, daß sinnliches und geistiges Erfassen als zwei Seiten desselben Vorganges zu betrachten sind, oder nach dem Bilde: jenes entspricht der Geraden, der direkten Linie, dieses der geknickten (in der Reflexion).

58,31 (b 18) „das Gerade." Wieder ein mathematisches Beispiel. Das Abstrakte, vgl. zu 403b 15. Die Form der Geraden ist Zweiheit, wohl schon nach pythagoreischem Symbol aufgenommen von Xenokrates; vgl. zu 404b 21; auch Met. VII 1036a 14 dürfte auf Xenokrates zielen (Cherniss[1] 567). Das Kontinuierliche (*συνεχές*) ist sozusagen die Materie des Mathematischen.

58,36 (a 22) „die Dinge" (*τὰ πράγματα*). Es sind die sinnlich oder geistig wahrnehmbaren Dinge; sie haben neben sich differenzierte, mehr oder weniger von der Materie getrennte auffassende Funktionen. Der Ausdruck *τὰ περὶ τὸν νοῦν* erlaubt den Schluß, daß 429b 13 *κρίνει ὁ νοῦς* richtig ist.

58,37ff. (b 22ff.) Der Schluß des Kapitels nennt zwei Probleme über das Erleiden und über die Denkbarkeit des Geistes, die b 29 und 430a 2 angegriffen werden.

58,39 (b 24) „Anaxagoras." Die Paraphrase etwas anders als a 18. „leidensunfähig" (*ἀπαθές*), etwas anders gebraucht als a 15, im Hinblick auf die folgende Überlegung der Korresponsion der Einwirkung und des Erleidens.

59,3ff. (b 27f.) „entweder ... oder." Wenn der Geist denkbar ist, führt dies zu alternativen unerwünschten Folgerungen: falls die Denkbarkeit in ihm und den andern Dingen gleichartig ist, werden auch diese Geist enthalten; falls etwas Besonderes, Zugemischtes den Geist denkbar macht, widerstreitet das 429a 18ff. Beide Probleme werden erledigt durch den arist. Gedanken der Möglichkeit und Verwirklichung.

59,8 (b 30) „früher", vgl. a 16. 24; b 8, ferner 417b 2ff.

59,10f. (b 31) „der Möglichkeit nach in dem Sinne." *δ⟨υνάμ⟩ει δ' οὕτως*, glänzende Konjektur von Cornford (zum Ausdruck 412a 16).

59,11 (430a 1) „Schreibtafel." Bild für die zweite Stufe der innewohnenden Möglichkeit aller Formen der Mitteilung (*ἐν γραμματείῳ ᾧ* [= *ἐν ᾧ*] *μηδὲν ὑπάρχει*). Für den Stoiker ist, davon verschieden, die tabula rasa die Grundlage für die ersten von außen kommenden Eindrücke; vgl. Boethius consol. philos. 5 m. 4, 1ff. (ut quondam celeri stilo mos est aequore paginae quae nullas habeat notas pressas figere litteras).

59,14 (a 3) „Denkendes und Gedachtes dasselbe.“ Die arist. Anwendung (bezogen auf die materielosen geistigen Dinge) des Satzes des Parmenides (Vs. 28 B 3): *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι*, dasselbe kann man denken und kann sein. Betrachtendes Wissen (*ἡ ἐπιστήμη ἡ θεωρητική* hier im Sinne der Verwirklichung in der dritten Erfüllungsstufe; vgl. zu 417a 28 *θεωρεῖν*) und das entsprechend (d. h. *θεωρητικῶς*) Gewußte dasselbe, so auch 431a 1; b 17; Met. XII 1075a 1ff., 1072b 20 (vom göttlichen Geist). Die Stelle wird von Plotin VI 6,6 interpretiert.

59,16 (a 5) „Daß der Geist nicht immer denkt ...“ eine Zwischenbemerkung: Ar. fragt sich, nachdem er das Denkende erwähnt hat, warum das verwirklichende Denken nicht ein Dauerzustand ist. Er kommt in unserer Schrift nur insofern darauf zurück, als er a 24, im folgenden nachgetragenen Kapitel, diesen Geist zerstörbar, sterblich nennt. In 417b 24 ist das Denken, das nicht wie das Wahrnehmen von einem äußern Gegenstand abhängig ist, unserem Belieben anheimgestellt. Nur Gott ist vermöge ewiger Denktätigkeit ewig selig: *ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεί* (Met. XII 1072b 25).

59,17 (430a 6) „Dinge, die Materie haben“ (im Gegensatz zu denen ohne Materie, a 3) sind der Möglichkeit nach Denkgegenstände, bis sie der Geist im Denken von der Materie abtrennt und in verwirklichte Denkgegenstände verwandelt. Den Dingen kommt also nicht Geist zu, in Ablehnung der 429b 27 erwogenen Lösung. Denn der Geist ist die Kraft – hier sozusagen im Sinne der Formkraft (vgl. 424a 28) – dieser materiebehafteten Dinge und wesensmäßig mit ihnen gleich nur nach Abtrennung der Materie. Umgekehrt, da die Formen abgetrennt von der Materie nur im denkenden Geist existieren, fällt dieser mit den Formen, den Denkgegenständen, zusammen und ist im Sinne der Frage 429b 26 damit denkbar, *νοητός*. Dem materielosen Denkenden, nicht wie bei Plato den materielosen Denkgegenständen, kommt die Führung zu. Vgl. auch 432a 2. 5.

Kapitel 5

Es gibt kein Stück der antiken Philosophie, das wie die halbe Seite dieses Kapitels eine solche Masse der Erklärungen hervorgerufen hat. Seine Dunkelheit und übermäßige Kürze sind berüchtigt. Fehlte es, man würde von der naturalistischen Psychologie aus, die uns dargeboten wird, nichts vermissen. Es ist wahrscheinlich, daß Ar. das Kapitel erst nachträglich eingefügt hat, das in die Metapsychologie hineinführt, so wie nach dem alten Entwurf die Metaphysik den letzten Anstoß alles physischen Geschehens enthüllt. Denn zwar ist der Denkprozeß ganz parallel dem Wahrnehmungsprozeß behandelt worden, auch in der beidseitigen Dreistufigkeit; beim Denken so, daß die Stufen: vor dem Lernen (*πρὶν μαθεῖν, δυνάμει*), Wissen (*ἐπιστήμη, δυνάμει πως*), betätigtes Denken (*νοεῖν, ἐνεργείᾳ*) unterschieden wurden. Aber während bei der Wahrnehmung der Gegenstand außen ist und so wirkend (*ποιητικόν* 417a 18; b 20), daß die Möglichkeit der Wahrnehmung verwirklicht wird, ist beim Denken der Denkgegenstand nicht außen; er fällt mit dem Denken zusammen; das Denken hat die Führung. Da ist also eine höhere Instanz nötig, um das Denken anzutreiben, ein Wirkendes, Tätiges (*ποιητικόν*), eben der später sogenannte *νοῦς ποιητικός*, demgegenüber nun der ganze zugrunde liegende dreigestufte Geist *νοῦς παθητικός* ist (430a 24). Viele Erklärer wollten den leidenden Geist (die leidende

Vernunft) von dem Geist, der der Möglichkeit nach ist — über den der Großteil des Kap. 4 handelt — trennen, so Themistios 105, 22ff.; 108, 12ff., der sich mit Unrecht auf Theophrast beruft, Averroes, Thomas von Aquin, von Neuern z. B. Bröcker 173f., nur insofern mit Recht, als der leidende Geist auch das verwirklichte Denken in sich schließt. Das Wichtige ist, daß das letztere, das mit dem verwirklichten Wahrnehmen parallel geht, nicht mit dem tätigen Geist zusammenfällt. Die falsche Auffassung befördert der Satz 430a 19—21: *τὸ δ' αὐτὸ . . . χρόνῳ*. Aber er erscheint noch einmal als 431a 1—3 und ist an der früheren Stelle fehl am Platz. Daß er nicht hingehört, haben gleichzeitig im Jahr 1870 Kampe 282 und Weissenfels 24 gesehen. Das Subjekt für a 22 steht a 17 vor der Parenthese (*οὗτος ὁ νοῦς*).

59,21 (a 10) „wie", *ὥσπερ*, klammert Ross ein wie *τι* vor *τὸ μὲν*. Letzteres wird sich nach 409a 13 halten lassen. Ohne *ὥσπερ* wird der Satz zwar übersichtlicher, aber *ἐπεὶ δὲ* leitet einen Bandwurmvordersatz ein; mit a 17 ist vergessen, daß ein Hauptsatz einsetzen müßte (ohne Hauptsatz auch 427a 17ff.), aber noch a 14 kann *καὶ* nichts anderes als den *ἐπεὶ*-Satz weiterführen.

59,21 f. (a 11) „für jede Gattung" (*ἑκάστῳ γένει*); vgl. Met. XIV 1089b 28, wo *γένος* Kategorie meint (wie 410a 18).

59,23 (a 12) „Wirkende" *ποιητικόν*, zu 426 a 2; vgl. Met. VI 1025b 22.

59,25 (a 13) „Seele", gemeint ist die Denkseele (*διανοητικὴ ψυχή* 431a 14); Ar. entscheidet sich damit nicht für die Immanenz des obersten Prinzips, so wenig wie in De gen. anim. II 737a 8, wenn er von einem seelischen Prinzip (*ψυχικὴ ἀρχή*) spricht.

59,26 (a 14) „zu allem wird", vgl. 429 b 6 (zweite Stufe), 417 b 5 (dritte Stufe). Der Denkantrieb wird — freilich mit Reserve (*τρόπον τινὰ*) — mit der Helligkeit (die hier über der verwirklichten Farbe, welche der dritten Geiststufe analog ist, steht) verglichen und so eine Art Kraft (hier *ἕξις*) genannt, vgl. 418b 19. Die Helligkeit bewirkt das Sehen, *τὸ φῶς ποιεῖ τὸ ὁρᾶν*, steht De sens. 447a 11.

59,29 (a 17) „Auch dieser Geist"; *καὶ* am Anfang des Satzes kann hier nur „auch", heißen, bei *οὗτος* ganz unbedenklich; *καὶ οὗτος δὲ*, was E. Zeller 571 erwartete, wenn „auch" ausgedrückt werden sollte, würde der Aussage den Ton des Nichtselbstverständlichen geben. Der tätige Geist bekommt dieselben Attribute wie der Geist von Kap. 4, *χωριστός* 429 a 11 (vgl. a 24); *ἀπαθής* 429a 15; b 23; *ἀμιγής* 429 a 18. Attribute, die auch schon der Geist des Anaxagoras bekommen hatte. Höhere gab es nicht, und beide Arten von Geist tragen sie mit Recht; *ἀπαθής* hier freilich mit etwas anderer Nuance als an der ersten Stelle, wo das Wort auch für die Wahrnehmung Geltung hatte.

59,30 f. (a 18) „dem Wesen nach Betätigung" (*οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια*), wie es vom göttlichen Geist der Metaphysik gilt, XII 1071b 22; 1072a 25; sonst ist zu vergleichen (auch mit 408 b 18ff.) 1073 a 4. 11 (*ἀπαθές*). Gott und Göttliches in uns vergleicht schon die alte Ethik EE VIII 1248a 26f.

59,31 f. (a 18f.) Die Parenthese begründet mit *γὰρ* nicht nur die Gleichstellung, sondern Überlegenheit dieses Geistes; „Materie" im Sinne von a 10.

59,32 (a 22) „Aber." Damit wird dieser Geist nun endgültig über den andern herausgehoben: er denkt immer; seine Seligkeit ist eine dauernde, Met. XII 1072b 25,

und so abgetrennt von jeder andern (κεχωρισμένη): EN X 1178 a 22. Es folgt 430 a 22 gerade das Wort „getrennt" (χωρισθείς). Der Geist ist nicht nur abgetrennt vom Körperlichen – das versteht sich von selbst (vgl. 429 a 24) –, sondern erst dann, wenn er in einem sozusagen historischen Akt getrennt wird, besitzt er sein wahres Wesen. Es ist die einzige Stelle, in der Ar. offen die Unsterblichkeit des obern Seelenteiles verkündet (sonst gibt es Stellen wie Protr. 48, 12; EN X 1177 a 15, ferner Met. XII 1070 a 24) zusammen mit der Einheit des absoluten Geistes.

59,33 (a 23) „dieses", d. h. das, was der Geist wesenhaft ist; „unsterblich und ewig" (ἀθάνατον καὶ ἀίδιον), ähnlich Diogenes von Apollonia fr. 7 und 8.

59,34 (a 23f.) „Wir behalten keine Erinnerung", denken nicht zurück an sein Dasein als eines freien Geistes, weil der mit uns als Menschen verbundene Geist (der Geist von Kap. 4) leidensfähig ist und untergeht (ἀπαθής in 429 a 15 ist, wie bemerkt, in anderm Sinn gebraucht; ein Widerspruch nicht vorhanden). Der Ton liegt auf dem zweiten Glied, nicht dem ersten mit μὲν eingeleiteten, so daß das mangelnde Gedächtnis nicht mit Thomas von Aquin auf die Leidensunfähigkeit des obern Geistes zurückgeführt werden kann.

59,35 f. (a 25) „und es ohne diesen nichts denkt"; ἄνευ τούτου drückt die condicio sine qua non aus; vgl. De part. anim I 642 a 28 und Dirlmeier zur EN Bd 6 S.283. Immer ist das Materielle (vgl. a 10) in diesem Sinne condicio; νοεῖ nimmt νοεῖ von a 22 auf, schließt aber auch das Denken an Vergangenes = das Sicherinnern ein, das aber wegen der condicio des vergänglichen Geistes nur den Zeitraum menschlichen Daseins umfaßt, so daß die Kontinuität nach rückwärts unterbrochen wird. Über den Verlust der Erinnerungsfähigkeit aus unserm kranken Leben ans frühere gesunde handelt schön der Eudemos fr. 5. Für Lucrez III 672 ist die Unfähigkeit, sich an die ante acta aetas zu erinnern, Argument gegen die Unsterblichkeit der Seele. Die letzte neuartige Formulierung des Ar. ist die des Geistes von außen, die in ihrer Gültigkeit nicht mit Moraux[2] 280 in Frage gestellt werden darf, in der Spätschrift De gen. anim. II 736 b 28 (λείπεται τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον). Die Formulierung, ähnlich auch bei Theophrast fr. 53 Wimmer aus Simpl. in phys. 965, 2ff., nachwirkend z. B. beim Peripatetiker Kratipp bei Cic. De divin. I 70 (animos hominum ... extrinsecus esse tractos ... ex quo intellegitur esse extra divinum animum, humanus unde ducatur), schließt gewagt an vorsokratische Spekulationen von Mikro- und Makrokosmus an: Diogenes von Apollonia Vs. 64 A 19, 42: die innere Luft nimmt wahr, ein kleines Teilchen Gottes; vgl. auch zu 411 a 9f. Aber gerade in der Fortsetzung von De gen. anim. 736 b 37 bestimmt Ar. im Bestreben, Physisches und Geistiges langsam übergehen zu lassen, als Träger der Seele etwas, was analog ist dem Element der Gestirne, also dem sog. Äther, in dem nach De coel. I 278 b 15 das Göttliche thront.

Kapitel 6

Das Kapitel schließt an Kap. 4 an; vgl. am Ende 430 b 30 ἄνευ ὕλης wie 430 a 7. Es handelt über die Denkgegenstände, sei es in der Vereinzelung, sei es in ihrer Verbindung in Satz und Urteil.

59,38 (430 a 27) „Irrtum und Wahrheit." Daß es auf Verbindung (oder, was auf dasselbe herauskommt, b 3, Trennung) des Zusammengehörigen und Nichtzusammen-

gehörigen herausläuft, wird oft dargelegt; Met. IV 1012a 3ff.; VI 1027b 25ff.; IX 1051 b 1ff; De interpr. 16 a 12 (wo der Verweis a 8, eben auf unsere Stelle der Seelenschrift, folgen sollte).

60,1 (a 28) „Empedokles." Fr. 57, 1, fast scherzhaft der Vergleich mit den falsch zusammengeschobenen Körperteilen.

60,4 (a 31) „Inkommensurabel", von der Diagonale im Quadrat auch Phys. IV 221b 24; EN III 1112a 22; Met. I 983a 15. Die falsche Verbindung kann auch im Futurum oder einem Vergangenheitstempus vollzogen werden. Ob das Subjekt zum zu ergänzenden *νοεῖ* hier und im folgenden *ὁ νοῦς* ist, wie übersetzt wurde, oder ein allgemeines „man", ist umstritten.

60,7 f. (430b 3) Es genügt wohl zu schreiben: *καὶ γὰρ ἂν τὸ λευκὸν μὴ ⟨ᾖ⟩ λευκόν*, z. B. im Satz Kleon ist weißfarbig, vgl. b 5 (der weißfarbige Sohn des Kleons 425a 25).

60,11 (b 5) „das Einheitsbewirkende", ob es mit Recht oder Unrecht geschieht; *ἕκαστον* Nominativ, an den Rand gestellt wie 425b 24.

60,12ff. (b 6ff.) Über das Denken der quantitativen Einheit (*μῆκος*).

60,17 f. (b 11f.) Wenn eine einheitliche Länge wirklich geteilt wird, ist jede Hälfte wieder als einheitliche Länge zu nehmen. Umgekehrt kann eine doppelte Länge wieder als Einheit gefaßt werden. Die Problemstellung hängt mit der zenonischen von Achill und der Schildkröte zusammen (Vs. 29A 26 und 22): die Schildkröte, die Vorsprung hat, wird nie von Achill eingeholt, weil in der Zeit, in der Achill den Rückstand einholt, die Schildkröte ein Stück weitergekommen ist. Ar. anerkennt die Aufteilung einer Einheit nur der Möglichkeit nach.

60,23 (b 14) „der Art nach", eine zweite Klasse der unteilbaren Einheiten, nämlich der begrifflichen; beide Fälle auch Met. III 999a 2; V 1016b 23 aufgezählt. Der Satz ist nicht mit Bywater und Ross hinter *μήκει* b 20 zu stellen, denn b 17 *κἂν τούτοις* (Länge und Zeit) weist auf den Vergleich mit der dazwischengeschobenen Arteinheit zurück.

60,24 (b 15) „in ungeteilter Zeit und mit dem ungeteilten Seelenvermögen" erinnert an 426b 29 bzw. 426b 17.

60,25 (b 16) „Nebenbei" sind Länge und entsprechende Zeit, auf die Ar. wieder zurückkommt, teilbar, also nicht dem Wesen nach (b 17 hat Torstrik *ἀλλ' ᾗ ἀδιαίρετα* als falschen Gegensatz zum Vorangehenden gestrichen). Denn auch bei Länge und Zeit, wie bei der Art, gibt es ein wesenhaft Unteilbares, als ob die Idee der Unteilbarkeit in ihnen wäre, freilich soll man nicht wie Plato von abtrennbarer Idee sprechen.

60,29 f. (b 20) „Der Punkt ... und jede Trennungsstelle", eine dritte Klasse des Unteilbaren. Zu *διαίρεσις* Met. III 1002a 19; XI 1060b 14; an unserer Stelle wohl vom *νῦν*, dem Augenblick, dem trennenden Moment, Phys. IV 222a 10ff. Ihre Erkenntnis geschieht vom Gegensatz aus, so die des Unausgedehnten (des Punktes) vom Ausgedehnten aus, dessen Negation jenes ist. Das gilt bei jeder Ermangelung einer positiven Form (*στέρησις*), vgl. Met. VII 1032b 2f.

60,33 f. (b 23) Wohl zu schreiben *δεῖ δὲ δυνάμει εἶναι τὸ γνωρίζον καὶ ἐναντίον αὐτῷ*, statt *ἐνεῖναι ἐν αὐτῷ*. Der Möglichkeit nach muß das Sinnesorgan zum Positiven,

etwa Weißen hinzu auch das Schwarze sein. Dann *εἰ δέ τινι μὴ ἔστιν* (vgl. 403b 9 *οὐκ ἔστι τις*) *ἐναντίον* [*τῶν αἰτίων*], gestrichen von Zeller, vielleicht Verderbnis der richtigen Variante *ἐναντίον* zur vorigen Zeile. Die Wesenheit, die kein Gegenteil neben sich hat, sich selbst erkennt und reine Tätigkeit ist, ist der göttliche Geist; Met. XII 1075b 22; 1074b 33 (vgl. EE 1245b 16f.); 1071b 22.

60,36 (b 26) „abgetrennt", *χωριστόν*, hier nun wirklich, anders als b 18, im platonischen Sinne.

60,36 (b 26) „bejahendes Urteil", *φάσις* im Sinne von *κατάφασις* wie 432 a 10; Met. IV 1008a 34; das folgende *ἀπόφασις* ist aus *κατάφασις* von Torstrik hergestellt. An der Stelle Met. IX 1051b 25 ist *φάσις* für die intuitive Berührung anders gebraucht.

60,39 f. (b 28) „sagt nicht etwas über etwas aus", *οὐ τὶ κατά τινος* nämlich (*κατα-*) *φησί* wie 431 a 16 von der Denkseele. Die geistige Erkenntnis (*νοῦς*), die Intuition des eigentlichen Wesens (zu *τὸ τί ἦν εἶναι* vgl. zu 412b 10f), ist wahr; vgl. Met. IX 1051b 25.

61,1 (b 29) „Sehen des eigentümlichen Gegenstandes", *τὸ ὁρᾶν τοῦ ἰδίου*, merkwürdig mit dem Genitiv konstruiert wie oft *εἰδέναι*, *γιγνώσκειν*, *ἀκούειν* und vor allem *αἰσθάνεσθαι*; zum Gedanken 418a 12 und besonders 427b 12.

61,3 (b 30) „ohne Materie", weist auf a 7f. zurück. Wie beim Wahrnehmbaren ist auch beim Materielosen nicht immer alles wahr, hier nur die einfachen Begriffe (a 26).

Kapitel 7

Das Kapitel enthält eine Zahl von Einzelüberlegungen, schwach assoziativ aneinandergereiht, es fehlt die Durchformung. Die erste Überlegung stand falsch schon 430a 1ff. Obgleich wir bei der Behandlung des Denkens sind, werden öfters Parallelvorgänge der Wahrnehmung zugezogen, 431a 4ff.; a 8ff.; a 17ff.; b 5ff.

61,5 (431a 3) „zeitlich", vgl. 412a 26; Met. IX 1049b 10f.; 1050a 4. „in der Erfüllung", vgl. 417a 17.

61,7f. (a 4) „aus dem der Möglichkeit nach bestehenden Wahrnehmungsvermögen." Vgl. 418a 3. Daß das Wahrnehmungsvermögen nicht eigentlich leidet und verwandelt wird, steht 417b 17; zur „Bewegung" 417a 16. Die „Betätigung schlechthin" (*ἁπλῶς ἐνέργεια*) gehört zur dritten Erfüllungsstufe 417b 5ff.

61,12 (a 8) „Das Wahrnehmen" ist sozusagen etwas Intuitives (wie umgekehrt der untere Geist wahrnimmt, EN VI 1142b 28); zu *φάναι* vgl. Met. IX 1051b 24. Annehmendes oder abweisendes Urteil (vgl. 430b 26) – mit andern Worten: Lust und Unlust – führen zum praktischen Streben oder Ausweichen, EN VI 1139a 21.

61,16 (a 11) „wahrnehmenden Mitte", vgl. 424a 4; 435a 21 gegenüber den Extremen Gut und Schlecht, andere Benennungen, ohne Berücksichtigung des subjektiven Momentes (deshalb „insofern sie so sind", *ᾗ τοιαῦτα*), für Angenehm und Unangenehm.

61,17f. (a 12) „sind ... identisch", d. h. fallen zusammen mit dem Betätigen der wahrnehmenden Mittel in Richtung auf das Gute bzw. Schlechte, und so fallen sogar (wegen 424a 9) die Vermögen, zu streben und zu meiden, unter sich (und mit dem Vermögen zur Wahrnehmung) zusammen. Vgl. 413b 23. Das Sein verschieden, wie a 19. 29; 424a 25.

61,21 f. (a 15) „Vorstellungsbilder wie Wahrnehmungsbilder"; vgl. 432 a 9. Über den Zusammenhang von Denken und Vorstellung schon 403 a 8; 427 b 16; dann besonders De mem. 449 b 31 ff. (da 450 a 12 über das Vorstellungsbild als condicio sine qua non für das Gedächtnis und als zugehörig zur gemeinsamen Wahrnehmung, zum ersten Wahrnehmungsvermögen wie auch 451 a 16; das geht über De an. 425 a 24 ff. hinaus). Parallel wie bei der sinnlichen Wahrnehmung ist auch mit dem geistigen Erfassen Streben und Meiden verbunden; das wird 431 b 2 ff. weitergeführt.

62,18 ff. (431 a 17–431 b 1) Die schwierige Stelle hat Themistios in der Paraphrase ausgelassen. Die Assoziation scheint durch „Mitte" (*μεσότης*) gegeben zu sein, a 11 und a 19; wenn nicht überhaupt das ganze Stück erst nachträglich da eingeordnet wurde. Der erste Satz, mit *ὥσπερ* beginnend, hat keinen Hauptsatz (Simpl. 269, 21). Das Medium (vom Sinnesgegenstand erregt) wirkt auf den äußern, dieser auf den innern Sinn: eine ähnliche Wirkungskette De insom. 459 a 30 ff., De divin. 454 a 6 ff.; vgl. auch 419 a 13 ff. Sollte sie die Bewegungskette beim Denken (431 b 2 ff.) illustrieren? – Der Satz wird nicht zu Ende geführt, da sich bei *μία μεσότης* die Erinnerung an die 426 b 14 mit ähnlichem Pronomen *τίνι* eingeführte Frage (die sich auch mit dem Problem von 425 a 23. 31 berührt) vordrängt nach dem mehr innern Vermögen, das den Unterschied zweier verschiedener Qualitäten wie Süß und Warm (früher hieß es Süß und Weiß; so wieder 431 b 1) bestimmt (*ἐπικρίνει* noch De insom. 461 b 6. 25). Wie an der ersten Stelle 427 a 10 ff. das Bild des Punktes verwendet wurde, der Eins und Zwei ist, so hier: *ἔστι γὰρ ἕν τι, οὕτω δὲ ⟨δύο⟩ ὡς ὁ ὅρος*. Die Meinung wird auch erläutert durch De sens. 447 b 1 ff. 21 ff.; 449 a 5 ff.; da 14 ff. darüber, daß sowohl das Objekt, das weiß und süß ist, eins an Zahl (wenn auch dem Sein nach verschieden) ist, wie das aufnehmende Organ (*τὸ αἰσθητικόν*) z. B. für Weiß und Süß; zum letzteren auch 427 a 5; a 2; und gerade 431 a 22 f., da verbunden mit dem der Proportion nach Einen, *ἓν τῷ ἀνάλογον* (dazu Met. V 1016 b 34; XIV 1093 b 18), im Hinblick wohl schon auf die folgenden Proportionen, deren Gleichungen auf 1 = 1 hinauslaufen.

61,32 (a 23) Der eine Teil des Organs verhält sich zum andern wie die Objekte (d. h. im Beispiel Süß und Warm oder Weiß) sich zueinander verhalten. *ταῦτα ἓν . . . τῷ ἀριθμῷ ὄντα* schrieb Ross für *ὄν*, das Hicks als dem Prädikatsadjektiv assimiliert verteidigt.

61,33 (a 24) „Denn was macht es für einen Unterschied", *γὰρ* zur Begründung, warum die Proportion zuerst am einfachen Fall (Objekt Weiß und Schwarz) durchgeführt wird.

61,37 (a 27) in der Proportion sind gegen Ross die handschriftlich überlieferten Buchstaben zu halten. A Weiß : B Schwarz = C (Organ für Weiß) : D (Organ für Schwarz), so daß auch gilt (wie EN V 1131 b 6 *ἐναλλάξ*, mit Austauschung der Stellen, A : C = B : D.

61,37 f. (a 27 f.) Es wird im Sinne der genannten Stelle von De sens. 449 a 14 ff. die Einheit der Zahl (wie der Punkt auch Eins ist) im Subjekt (das z. B. Weiß und Schwarz aufnimmt) und Objekt (Weiß und Schwarz zusammen) hervorgehoben; a 29 *κἀκεῖνα ὁμοίως*, d. h. auch zwischen Subjekt und Objekt gilt in der vertauschten Proportion A : C = B : D ebenfalls die Einheit der Zahl nach, denn es gilt der Satz von 425 b 26 f.

61,39 (431 b 1) „Dasselbe Verhältnis" gilt auch im komplizierteren Fall, wenn A und B nicht artgleiche Dinge meinen, wie Süß und Weiß.

62,1 (b 2) Ar. kehrt, wie es scheint, unter Wiederaufnahme von a 16f., zu a 8–17, besonders a 14ff. zurück und stellt dann b 12 das Mathematische daneben. „Die Denkkraft" (*τὸ νοητικόν*, vorher *ἡ διανοητικὴ ψυχή* 431 a 14) wie 429 a 30, wo a 23 *νοῦς ᾧ διανοεῖται* vorangeht; *νοητικόν* auch 415 a 17; *διανοητικόν* 413 b 13; 414 a 32; b 18 (das Wort einmal bei Plato, Tim. 89 a).

62,3 f. (b 5) „wird" in Bewegung versetzt, *κινεῖται*, zum Handeln. „Gemeinsinn", *αἴσθησις κοινή*, 425 a 27. Mit dem Gemeinsinn wird die äußere Bewegung aufgenommen, hier des Feuerbrandes, die Zeichen ist, daß der Feind da ist (Scholion zu Thukyd. II 94). Das sinnliche Beispiel war nur unterbrechend zum Vergleich gegeben. Mit

62,6 (b 6) *ὁτὲ δὲ* wird nun wieder mit den Vorstellungsbildern weitergefahren; *φαντάσματα* ähnlich *νοήματα*, vgl. 427 b 27, De mot. anim. 701 a 36.

62,8 (431 b 8) „das Zukünftige gegen das Gegenwärtige", vgl. Plato Protag. 356 a ff.; auch unten 433 b 8.

62,9 (b 9) „dort und dort", *ἐκεῖ*, während *ἐνταῦθα* nur den wenn-Satz aufnimmt; vgl. schon a 9f.; a 15f.

62,11 (b 10) „beim Handeln" (*ἐν πράξει*), vgl. Met. XIII 1078 a 31, da im Gegensatz zum Schönen, das dem Handeln und der Bewegung entrückt ist, vom Guten ausgesagt, das eine Abwandlung des Angenehmen ist (vgl. 431 a 11). Dem Angenehmen und Unangenehmen (Guten und Schlechten) ist das Wahre und Falsche gegenübergestellt, zur gleichen Urteilskategorie gehörig (*γένος*), nur daß das Wahre allgemein gilt, das Gute von Person zu Person verschieden ist; EN VI 1139 a 27f. und Met. VII 1029 b 5ff.

62,15 (b 12) Die Stelle über das Denken der Abstrakta ist z. T. nach Bywater zu lesen: *τὰ δὲ ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα νοεῖ* (Subjekt *τὸ νοητικόν*) *ὥσπερ, εἰ τὸ σιμὸν ᾗ μὲν σιμὸν οὔ* [*κεχωρισμένως*], *ᾗ δὲ κοῖλον* [*εἴ τις*] *ἐνόει ἐνεργείᾳ, ἄνευ τῆς σαρκὸς ἂν ἐνόει ἐν ᾗ τὸ κοῖλον – οὕτω τὰ μαθηματικά, οὐ κεχωρισμένα, ὡς κεχωρισμένα νοεῖ·* vgl. Met. VI 1026 a 9 *ᾗ χωριστά*.

62,20 f. (b 17) „der verwirklichte Geist" (*νοῦς*, vorher b 2 *νοητικόν*); der Satz nimmt 431 a 1 am Anfang des Kapitels auf.

62,23 (b 19) „später", nicht erhalten.

Kapitel 8

Das Kapitel knüpft an die vorhergehenden Ausführungen an und schließt sie ab. Ar. spricht jetzt von Seele, nicht von Geist, weil die Wahrnehmung ganz parallel dem Denken behandelt werden soll; b 25 ermöglichte und erfüllte Wahrnehmung 417 a 12.

62,32 f. (431 b 27f.) *τὸ* ist nicht einzufügen vor *ἐπιστητόν* und *αἰσθητόν*. Zur Ausdrucksweise 416 a 28.

62,35 (b 29) „der Stein"; an den Fall der Wahrnehmung ist gedacht wie 424 a 17f.

62,36 (432 a 1) „die Hand" als Allwerkzeug auch De part. anim. IV 687 a 20 (*ὄργανον πρὸ ὀργάνων*, dies Pol. I 1253 b 33 vom Diener). Mit dem Geist verglichen Probl. XXX 955 b 23: Gott gab dem Körper die Hand, der Seele den Geist. Der Geist ist wie ein Werkzeug. Des Vergleichs mit dem Werkzeug der Werkzeuge wegen sagt Ar. Form der Formen, statt Form der denkbaren Dinge (*εἶδος νοητῶν*), so daß die Gegenüberstellung nicht ganz logisch ist und Bywater *ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν νοητῶν* schreibt, denen dann die

αἰσθητὰ εἴδη (424 a 18) gegenüberstehen würden, während Förster umgekehrt *εἶδος αἰσθητῶν* ausscheidet. In 431 b 2 sind die *εἴδη* die *νοητὰ εἴδη*.

62,39 (a 4) „getrennt"; die Bemerkung ist gegen Platos abtrennbare Ideen gerichtet, vgl. 430 b 18. Die denkbare Form steckt in der wahrnehmbaren, 430 a 6. Auch Tugend und Wissenschaft sind hier wohl als seelische Formen verstanden dem leib-seelischen Lebewesen zugewiesen.

63,2 f. (a 6) „Gestaltungen und Beschaffenheiten" (*ἕξεις καὶ πάθη*), so Met. I 986 a 17; XII 1070 a 12; ähnlich wie sonst Formen (*εἴδη*) gebraucht gegenüber der Materie.

63,3 f. (a 7) Das Zusammenwirken von Denken und Wahrnehmung im Kantischen Sinne, vgl. De sens. 445 b 16.

63,5 (a 8) „zugleich mit einem Vorstellungsbild", *ἅμα φαντάσματι* = *οὐκ ἄνευ φαντάσματος* 431 a 17; De mem. 449 b 31. „wie Wahrnehmungsbilder" 431 a 15.

63,7 (a 10) „bejahende oder verneinende Urteil"; vgl. 430 b 26. In dieser Beziehung steht die Vorstellung ähnlich wie die Wahrnehmung, 431 a 8. Über die Verbindung der Begriffe 430 a 26 ff. Aber auch die unverbundenen Begriffe sind nicht Vorstellungsbilder, *οὐδὲ τἆλλα*, nämlich *νοήματα*, also beide nicht, die unverbundenen und die verbundenen.

Kapitel 9

Zurückgegriffen wird im Kapitel auf die beiden Bestimmungen der Seele bei den frühern Philosophen als Erkenntnis- und Bewegungsvermögen (403 b 25; 427 a 17). Von der Seele im ersten Sinne hat Ar. seit dem zweiten Buch gehandelt, insbesondere von Wahrnehmung und Denken, die die alten Denker kaum schieden. Er bestätigt durch seine Formulierung 431 b 22 eine gewisse Verwandtschaft seiner Auffassung zu derjenigen, die die Ähnlichkeit von Seele und aufgenommenem Gegenstand betonte; 431 b 25 *πράγματα* wie 404 b 18, und die Übereinstimmung mit 409 b 27 ist groß. Bevor nun auf die Bewegungsseite der Seele eingegangen wird, drängt sich die Frage vor, ob und inwiefern man von Seelenteilen sprechen kann. Mit a 19 über den bewegenden Teil hat Ähnlichkeit 429 a 11 über den denkenden Teil. Die Möglichkeit, daß die ganze Seele die einzelne Funktion ausübt, wird wie 411 b 1 erwogen. Bis jetzt hatte er ohne näheres Eingehen unbedenklich von Seelenteilen gesprochen, 402 b 9; 410 b 25; 424 b 33, so auch De part. anim. I 641 b 5 ff. und schon Protr. 42, 4; 43, 3, dazwischen auch von Seelenkräften oder -fähigkeiten (*δυνάμεις*) wie gerade 432 a 15; 414 a 29 ff.; 416 a 19; Protr. 43, 1; De juv. 467 b 17 *τῆς ψυχῆς ἢ μόρια ἢ δυνάμεις, ὁποτέρως ποτὲ δεῖ καλεῖν*. Poseidonios hat später die Bezeichnung *δύναμις* vorgezogen, bei Galen de plac. Hippocr. et Plat. 476 M.; vgl. Plutarch de parte an facult. VII S. 12 Bernard.; Philo leg. all. III 115.

63,23 (432 a 24) „manche", Plato; seine Dreiteilung oft erwähnt, Top. IV 126 a 8 ff. (da das *θυμοειδές* genannt, wofür Ar. gern *θυμικόν* sagt, wie auch [Plato] Defin. 415 e); Divis. Ar. 15. „nach andern", Platonikern auf Grund von Plato Tim. 69 cd; 72 d; vgl. Dirlmeier zu EN Bd 6 S. 278 f.; zu MM Bd 8 S. 164 f. Nach Plutarch virt. mor. 442 a ging Ar. selbst von einer Dreiteilung zu einer Zweiteilung über. In EN I 1102 a 26 beruft sich Ar. auf *ἐξωτερικοὶ λόγοι*, publizierte Schriften, die nicht nur die bloß den Schülern verständliche strenge Schullehre darboten, wenn er nun für die Ethik auf der Zweiteilung aufbaut, wobei er auch (hier 1102 a) 30 die Frage offen läßt, ob es

sich nur um gedankliche Unterscheidung (τῷ λόγῳ δύο ... ἀχώριστα πεφυκότα) hande, wie beim Konkaven und Konvexen in einem Kreisbogen; die EE an der entsprechen den Stelle will die Teilbarkeit der Seele nicht erörtern, Hauptsache, daß es unter schiedliche Kräfte (δυνάμεις) gibt. Mit exoterischen Schriften kann Ar. nach Moraux 43f. die Abhandlung über die Gerechtigkeit meinen, die in Pol. I 1254b 4ff. nach wirkt (die Zweiteiligkeit der Seele auch Pol. VII 1333a 16; 1334b 17ff.), aber auch dei Protreptikos (41, 20ff.), wo der herrschende und gehorchende Teil unterschieden sind Die Schichtung der Teile nach der Ethik ist folgende:

vernunftnah / λόγου ἔχον
- vernünftig
  - betrachtend θεωρητικόν
  - überlegend λογιστικόν
- unvernünftig
  - strebend ὀρεκτικόν
  - ernährend θρεπτικόν

Dabei gehört also der strebende Teil sowohl zum Unvernünftigen wie zum Vernünftigen, dies weil er dem Höhern zu gehorchen vermag. Den betrachtenden Teil holt EN VI 1139a 3ff. nach. Als die EN redigiert wurde, war längst die vorsichtigere Behandlung in der Seelenschrift und den anschließenden Schriften, die noch stärker die Verschlingung von Psychischem und Physischem herausarbeiteten, verfaßt. Man darf deswegen nicht mit Nuyens 193 EN vor De an. setzen. Als Ar. in EN sein altes ethisches Manuskript neu bearbeitete, änderte er den psychologischen Teil nicht wesentlich um.

63,23 (432a 24) wird von unendlich vielen Teilen, a 28; 433b 4 von solchen gesprochen, die sich eher voneinander abheben als die traditionellen Teile.

63,29 f. (a 30) Das Wahrnehmungsvermögen läßt sich nicht in das Vernünftige oder Unvernünftige der Zweiteilung einordnen.

63,31 (a 31) Da ist das Vorstellungsvermögen einzig in De an. als abgeschiedener Seelenteil (φανταστικόν) genannt, sonst noch De insom. 459a 16.

63,36f. (432b 4) Der dreifache strebende Teil auch 414b 2; EE II 1223a 26; Pol. VII 1334b 22; der Wille im vernünftigen Teil schon Top. IV 126a 13 und gehoben auch Rhet. I 1369a 3. Plato selber stellt unabhängig von der Ansetzung des begehrenden Teiles das Wollen zum wahren Wissen, Gorgias 466e; 509e; auch an den Eros des Symposion ist zu erinnern.

63,39 f. (432b 7) Übergang zum eigentlichen Thema der Ortsbewegung, oder eigentlich erst b 13, denn zuerst wird noch die Bewegung des Wachsens und Schwindens (406a 13; 413a 24) dem bewegenden Ernährungsvermögen zugeschrieben, andere körperliche Bewegungen, Atmung und Schlaf, den spätern Schriften De respir. und De somn. vorbehalten (vgl. Phys. VIII 259b 9).

64,6f. (432b 13) „was veranlaßt ... die Ortsbewegung?" Nach einem bei Ar. auch sonst vorkommenden Verfahren wird durch Subtraktion Ernährungsvermögen (b 14), Wahrnehmungsteil (b 19), Denkteil (b 26) und Streben (433a 6) ausgeschieden (eine solche Subtraktion bei der Bestimmung der Vorstellung 428a 4ff., bei der Suche nach dem Freiwilligen EE II 1223a 21ff.).

64 9f. (b 16) „entweder mit Vorstellung oder Streben"; zu schreiben ist καὶ ἢ μετὰ φαντασίας ἢ ὀρέξεως; vgl. 433a 9.

64,11ff. (b 17 ff.) Die ortsgebundenen Pflanzen und Tiere sprechen gegen die Bedeutung des Ernährungs- und Wahrnehmungsvermögens für die Ortsbewegung; vgl. 410b 18 ff., Phys. VIII 261 a 15 ff.: da sind Pflanzen und ortsgebundene Tiere als unterentwickelte den vollkommenen (*τελειούμενα*) entgegengesetzt und entsprechend ist *ἀτελές* 433b 31 gebraucht. An der Stelle 432b 23, 415a 27 und wohl auch 425a 10, ferner De somn. 455a 8 heißt es unausgewachsen, während *πήρωμα* für ein verkrüppeltes und zurückgebliebenes Wesen gebraucht wird (für den Maulesel Met. VII 1034b 3, und nach De gen. anim. II 737a 27 *τὸ θῆλυ ὥσπερ ἄρρεν ἐστὶ πεπηρωμένον*).

64,16 (b 21) „weder zwecklos", Grundsatz der teleologischen Naturlehre des Ar. (auch 434a 21) nach Plato Tim. 33d.

64,22f. (b 27) Im Blick steht die praktische Vernunft, vgl. EN VI 1139a 36. Schon 431a 15f.; b 3 ist an sie gedacht.

64,28 (b 31) „Furchtbares", vgl. 427b 21 ff.

64,29 (b 31) „Herz", Sitz des Muthaften, während der andere Teil, etwa, nach Plato Tim. 71a, die Leber, Sitz der Begierde, ist.

64,30 (433a 1) „der Geist... gebietet", vgl. EE VIII 1249b 15; EN VI 1143b 35, als dritter und höchster Seelenteil; vgl. De mot. anim. 703b 7. Die Unbeherrschtheit auch 434a 14.

64,33 (a 4) „nicht heilt". Interessantes Argument, auch EN VI 1143b 26. 32 (etwas anders verwendet von Ar. bei Macrob. somn. Scip. II 14, 27); zum intellektuellen Wissen hierzu bedarf es, damit es fruchtbar wird, der ethischen Verantwortung.

Kapitel 10

Nun die Aufklärung. Trotz der vorausgehenden Subtraktion von Geist, Denkentscheidung, 433a 2, und Streben 433a 6 (das Beispiel, das da verwendet wird, zeigt, daß an widervernünftiges, irrationales Streben gedacht ist) sind doch (*δέ γε* wie 428b 2) diese beiden (*ἤ—ἤ* wie 432b 16; vgl. Phys. VIII 253a 17) die Anwärter für den Bewegungsanstoß. Dabei ist die Vorstellung zum Denken gestellt; über diejenige der Tiere 428a 9ff., a 22ff.; 415a 11; 413b 22; De mot. anim. 700b 19. Aus 433a 13f. ergibt sich das Zusammenwirken der zunächst scheinbar auch einzeln ausreichenden Kräfte. Beide machen das Ganze der Seele aus, nach der Teilung 432a 26, und vgl. Met. XII 1071a 3; Pol. IV 1334b 20; III 1277a 6. Schlagwortartig das Zusammenwirken bei der Bewegung EN VI 1139b 4: strebender Geist (Denken) ist der Vorsatz (*προαίρεσις* als Bewegungsprinzip 1139a 31 erwiesen) oder denkendes Streben (*ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ ὄρεξις διανοητική*), auch da wird im Zusammenhang betont, daß es auf das zweckgerichtete Denken ankommt, die praktische Vernunft; ähnlich auch De mot. anim. 700b 23; EE II 1227a 4.

65,9 (a 15) „wenn sich ja auch alles Streben . . ." Zu schreiben: ⟨*εἰ*⟩ *καὶ ἡ ὄρεξις ἕνεκά του πᾶσα*. Der folgende Satz gibt die Begründung dafür, daß die praktische Vernunft auf ein Ziel gerichtet ist (*οὗ γὰρ ἡ ὄρεξις*, d. h. ihr Ziel, das *ὀρεκτόν*).

65,11 (a 16) „der Endpunkt", der letzte Schritt der praktischen Vernunft (vgl. EE II 1227b 33; EN VI 1143b 2. Entsprechendes beim technischen Schaffen, Met. VII 1032b 9. 17).

65,12f. (a 18) Hinter *πρακτική* ist überliefert: *τὸ ὀρεκτὸν γὰρ κινεῖ*. Das paßt hier noch nicht, vgl. zu a 27. Erst b 11 ist deutlich gesagt: *πρῶτον δὲ πάντων* (*κινοῦν*) *τὸ*

ὀρεκτόν und so auch De mot. anim. 700b 23: *κινεῖ πρῶτον τὸ ὀρεκτόν*. An der Stelle in De an. ist daher aus Verlegenheit in einem Teil der Handschriften *ὀρεκτικόν* überliefert und auch im folgenden wechselt *ὀρεκτικόν* und *ὀρεκτόν*; letzteres in a 21 von Simplicius ausdrücklich als Variante bezeichnet; das Richtige bei Ross. Der Einschub stört auch den festen Gedankenzusammenhang: die praktische Vernunft bewegt, weil, wie a 19 wiederholt wird, ihr Ausgangspunkt der Gegenstand des Begehrens ist.

65,14 (a 20) „die Vorstellung", die bei Tieren die Rolle der Vernunft übernimmt, ist ebenfalls mit Streben verbunden.

65,16 (a 21) „das Strebevermögen", *τὸ ὀρεκτικὸν* (*μόριον τῆς ψυχῆς*) noch b 3. 11; 408a 13; De mot. anim. 701a 1 genannt; in De part. anim. I 641b 7, wo bemerkt ist, daß Veranlassung zur Ortsbewegung nicht das Denkvermögen (*τὸ νοητικὸν*) ist, ist zu ergänzen *τὸ ὀρεκτικόν*.

65,17 f. (a 22) „Art" (*εἶδος*); gedacht ist daran, daß zwei gleichgeordnete Wesenheiten einer übergeordneten Art angehören; sie ist zugleich Form (bei Plato Idee).

65,22 (a 26) „Alle Vernunftentscheidung richtig", 427b 9; EN VI 1139a 30.

65,23f. (a 27) „ist gemeinsamer Ausgangspunkt." Wieder ist die Überlieferung: *διὸ ἀεὶ μὲν κινεῖ* oder *διὸ ἀεὶ κινεῖ μὲν* seltsam, zumal gleich a 31 zusammenfassend ausgedrückt ist, daß das Streben der Seele bewegt. Deshalb zu schreiben: *διὸ ἀρχὴ μὲν κοινὴ τὸ ὀρεκτόν*. Das Wort *ἀρχή* auch a 16. 19; EE II 1227b 30; *κοινή*, weil es sich spaltet in das scheinbare Gute (eher für das Streben) und das Gute (eher für die Denkentscheidung); *φαινόμενον ἀγαθόν* auch EE VII 1235b 26f.; II 1227a 22. 39; Met. XII 1072a 27, wenn auch da eine gewisse Priorität der intellektuellen Seite zugeschrieben ist, so auch bei der Kettenreaktion, die De mot. anim. 702a 17ff. vorgeführt ist.

65,26 (a 29) „im Handeln sich verwirklichende" (*πρακτόν*), EE I 1218b 5; II 1223a 4; EN VI 1142b 12; „anders sein", *ἄλλως ἔχειν* (EN VI 1139a 6f.; 1140b 2; 1141a 1) im Unterschied zum (durch das *ἐπιστημονικόν*, EN VI 1139a 12) theoretisch erfaßten Seinswert.

65,29ff. (433b 1ff.) Zu den Bedenken über die Seelenteilung 432a 22ff.

65,35 (433b 6) „Überlegung", *λόγος*, hat hier selber ein Strebevermögen; vgl. Plato Phaedr. 237 d ff.

65,36 (433b 7) „Zeitsinn", zum Geist gehörig Phys. IV 223a 25ff., doch De mem. 450a 10. 15 auch andern Wesen als dem Menschen zugesprochen.

65,37f. (b 8) „Zukünftigen ... Jetzigen", vgl. zu 431b 8. Das Bild vom Gegenzug näher ausgeführt bei Plato Gesetze 644e.

65,39 (b 9) „schlechthin" (*ἁπλῶς*), vgl. EE VII 1235b 31ff.

66,1ff. (b 10ff.) „der Art ... der Zahl nach", wie 415b 7; „mehrere", vgl. a 17. 21f.

66,2 (b 11) „als allererstes das Erstrebte", jetzt erst wird genannt, was dem ersten unbewegt Bewegenden der Metaphysik entspricht, Met. XII 1072a 25ff., gepaart mit dem Gedachten, *νοητόν*, dem *διανοητόν* von De mot. anim. 700b 24 (wo also auch die intellektuelle Seite hervortritt).

66,5ff. (b 13ff.) „Da es dreierlei gibt" (wobei eines der Glieder wieder zweigeteilt ist). Bandwurmsatz mit *ἐπεὶ δὲ* wie 430a 10 ohne Nachsatz. Das Unbewegte ist

das sich im Handeln verwirklichende Gute von a 29, das Bewegende und Bewegte: das Strebevermögen (*ὀρεκτικόν*) wie De mot. anim. 701 a 1; 703 a 5; a 17 ist *ὀρεγόμενον* statt *κινούμενον* genügend bezeugt und aufzunehmen, nachher *ἡ ὄρεξις κίνησίς τίς ἐστιν ἢ ἐνέργεια* (*τις* gehört auch dazu); vgl. 417 a 16; 431 a 6. Das, womit es bewegt (*ᾧ κινεῖ*), ist anders gebraucht als Phys. VIII 256b 15, wo es das zwischen nur Unbewegtem und nur Bewegtem Vermittelnde bedeutet (wie *κινουμένῳ* Met. XII 1072b 4). Es ist das körperliche Werkzeug, nämlich das eingeborene Pneuma der Schrift De mot. anim. 703 a 9–29. Auf diese bevorstehende Schrift wird gerade b 20 hingewiesen, ihre Psychophysik ähnlich charakterisiert wie die der zeitlich nahen Parv. Nat. (De sens. 436 a 7; b 2); umgekehrt zitiert De mot. anim. 700b 4 die Seelenschrift. Dem Pneuma wird da 703 a 20 ff. zusammenziehende und ausdehnende Eigenschaft zugeschrieben, wodurch Stoß und Zug (De an. 433b 25; De inc. anim. 704b 23) ermöglicht wird. Der Mechanismus so nicht viel anders als der 406b 19 verspottete des Demokrit, weitergebildet bei Epikur, faßbar bei Lucrez III 136 ff. 181 ff. Nur ist das materielle Pneuma nicht selbstentscheidend, so wenig wie De gen. anim. II 736b 37 (gegenüber der Seele); vgl. De part. anim. II 652b 8 ff. Es verhält sich als Bewegendes und Bewegtes sekundär zum Unbewegten (vgl. auch 416b 20 f.) wie, bemerkt De mot. anim. 703 a 13, der bewegende und bewegte Punkt an einem Gelenk zum unbewegten Prinzip. Der Vergleich des Gelenkes oder der Türangel (*γιγγλυμός*) wird in De an. b 22 aufgenommen. Hier fällt Unbewegtes und Bewegtes wie Konvexes, das zugleich konkav ist (der Vergleich auch EN I 1102b 20) zusammen; nur begriffliche, nicht räumliche Trennung ist möglich (429 a 12). Daß zu einer mechanischen Bewegung ein ruhender Punkt nötig ist wie im Kreis das Zentrum, wird ausführlicher De mot. anim. 698 a 14 ff. besprochen (das Gelenk z. B. des Ellbogens als Zentrum), 702 a 22 ff. (wenn der Arm das Lebewesen wäre, läge am Ellbogengelenk das bewegende Prinzip der Seele).

66,21 (b 27) „wie bemerkt", b 10 f. Zur Selbstbewegung der Lebewesen vgl. Phys. VIII 253 a 14.

66,23 (b 29) „Vorstellung", vgl. a 12, und „Wahrnehmung", 429 a 1; 413b 22. Zwei Arten der Vorstellung auch De mot. anim. 702 a 19.

Kapitel 11

Das Kapitel ist schlecht abgetrennt; der Anfang bis 424 a 5 ist eine Nebenbemerkung. Für die niedern Wesen (zu *ἀτελῆ* zu 432b 17 ff.) fällt das bewegende intellektuelle Planen weg; sie besitzen aber Vorstellung und Streben, vgl. 433 a 9 ff., beide im Zusammenhang mit der Wahrnehmung.

66,27 (434 a 1) „Tastsinn", wie 423b 31.

66,29 (a 3) „Schmerz und Lust", über den Zusammenhang mit Begierde 413b 22 f.; 414b 4.

66,34 (a 6) „wie bemerkt", 433b 29. Die planende Vorstellung = (a 11) die aus einem Schluß hervorgehende (vgl. De mem. 453 a 10).

66,37 (a 9) „messen" (*μετρεῖν*), vgl. die *μετρητική* von Plato Protag. 357 d und zu 431b 8.

67,2 (a 11) Hinter *ἔχει* ist überliefert *αὕτη δ' ἐκείνην*, von Cornford vortrefflich als Verderbnis von *αὕτη δὲ κινεῖ* erkannt, aber auszuscheiden als Vorwegnahme von *αὕτη κινεῖ* 434 a 19.

67,3 (a 12) „das bloße Streben“ ist das irrationale Streben, wie immer bei Tieren, wie 433a 25. Nachher ist nahe der Überlieferung zu lesen: *νικᾷ δ'ἐνίοτε τὴν βούλησιν καὶ κινεῖ* (das ist die *ἄνω ὄρεξις* von a 15; vgl. [Plato] Defin. 413c) [die erste *φορά* von a 15], *ὁτὲ δὲ ἐκείνη ταύτην* (*ὥσπερ σφαῖρα σφαῖραν*) *ἡ ὄρεξις τὴν ὄρεξιν* [die zweite *φορά*], *φύσει δὲ ἀεὶ* (im Unterschied zur momentanen Verkehrung) *ἡ ἄνω ἀρχικωτέρα* (= *νικᾷ*) *καὶ κινεῖ* [die dritte *φορά*]; einfacher platonisierend Top. V 129a 13ff.

67,6 (a 14) „der Unbeherrschtheit.“ Diese wird sonst als Widerstreit der irrationalen Strebung gegen die Vernunft gefaßt, 433a 3; b 5; EN VII 1147b 2; vgl. MM II 1203 a 4. Hier ist das Leben dessen gezeichnet, der von Begierde zu Begierde gejagt wird, vgl. EN VII 1148a 4ff.; *θυμοῦ* und *ἐπιθυμίας ἀκρασία, ἀκρατής* werden unterschieden 1149 a 24ff. b 2ff., 18ff. Vgl. Theophrast (bei Marc Aurel II 10), nach welchem eine mit Lust verbundene Verfehlung tadelnswerter ist als eine mit Schmerz (*λύπη* beim *θυμός*) verbundene. Die Formulierung näher MM II 1202 b 25ff. als EN VII 1149 b 18ff. — Überall wirkt der späte Plato nach; Leg. 863 d *ἡδονῆς* ... *καὶ θυμοῦ ἥττων*, wobei *θυμός* zu *λύπη* gehört 864 b; *ἀκράτειαι ἡδονῶν καὶ λυπῶν* 908 c; vgl. 934 a.

67,9 (a 16) „ruht“, vgl. 407a 32. Das Erkenntnisvermögen (*τὸ ἐπιστημονικόν*) ist mehr ein unbewegt Bewegendes als ein bewegt Bewegendes wie das Strebevermögen, *ὀρεκτικόν*, 433b 15f. Nicht das theoretische Verhalten, sondern das Handeln ist mit Bewegung verbunden, Met. I 996a 27. Dann über den Schluß, der zur Handlung führt, propositio maior, die allgemeine Prämisse, z. B.: alles Süße ist zu genießen; propositio minor: etwas Vorliegendes ist süß; vgl. EN VII 1147a 5ff.; 25ff.; VI 1144a 31ff.; De mot. anim. 701a 13ff. 31f.

67,12f. (a 19) *τοίνυν* im Hinblick auf den individuellen Fall von a 17, über den auch Met. I 981 a 17. *ἤδη αὕτη* ... *ἤ*, letzteres korrigierend: die allemeine Prämisse steht dem unbewegt Bewegenden näher.

Kapitel 12

Kap. 12 und 13 heben anhangsmäßig (angezeigt 413b 10; 414a 1) die notwendigen Grundbedingungen der höhern Lebewesen (im Unterschied zu den unvollkommenen von 433b 31) hervor. Häufig sind die Ausdrücke *ἀνάγκη, ἀναγκαῖον, οὐχ οἷόν τε, ἀδύνατόν ἐστι, οὐ δύναται, οὐκ ἐνδέχεται*: 434a 22. 24. 25. 27. 28. 30; 434b 3. 9. 10. 11. 13. 16. 17. 21. 23. 26; 435a 11. 13; 435b 2. 4. 6. 17. 19.

67,16 (434a 22) „Ernährungsseele“, 415a 23; dann [*ψυχὴν*] *ἔχει*.

67,18 (a 24) „Wachstum“ usw. 411a 30; 432b 24.

67,20 (a 26) „was wächst“ (*φυόμενα*), vgl. 413a 25; zu *ζῶντα* a 27 vgl. 413b 1.

67,22 (a 28) „einfach“, weitergeführt 435a 12; vgl. auch 423a 12ff., wo gezeigt ist, daß Fleisch, ein Gemischtes, als Medium für den Tastsinn, den primitivsten Sinn, nötig ist, auch 434b 10. Der Satz 434a 28f. *οὔτε-ζῷον* ist von Torstrik gestrichen, Ross durfte ihn nicht, mit *οὐδὲ*, hinter *ἔχειν* a 30 stellen, da dort weder *οὐδὲ* möglich ist, noch *ταύτης* das richtige Beziehungswort *ἁφῆς* hätte; vgl. 434b 23f.

67,23 (a 29) „fähig ... aufzunehmen“ (*δεκτικά*), vgl. 424a 18; b 2.

67,25 (a 31) „vergebens“, 432b 21; Begleiterscheinung, *σύμπτωμα*, was in Natur (De juv. 472b 26; Met. XIV 1093b 16; Theophrast Metaph. 10b 19) oder Menschenwerk (Rhet. I 1367b 24) nicht bezweckt war.

67,27 (a 32) „da nun jeder der Fortbewegung fähige Körper ..."; ἐπεὶ statt εἰ ist gesetzt, da letzteres mit dem Optativ pot. mit ἄν und der Negation οὐ bedenklich ist. Der Körper ist der beseelte Körper = Lebewesen 434b 12, nach Plato Soph. 227b, 246e. Der Satz setzt die hierarchische Ordnung von Ernährungsvermögen (die Seele 434b 3 ist die *αἰσθητική*), Wahrnehmungsvermögen (Minimum Tastsinn), Geist voraus. Im Obern ist das Untere immer inbegriffen, und zwar gilt das für jeden fortbewegungsfähigen Körper (*σῶμα πορευτικόν* oder *μὴ μόνιμον*), den gewordenen (und sterblichen, 415a 9). Und auch für einen ungewordenen, etwa einen Gott, bemerkt Ar. hypothetisch; vgl. 414b 19; 413a 32. Im späten Altertum war die Stelle Kampffeld, wie vor allem Philoponos bezeugt, für und gegen die Meinung, daß Ar. wie Plato den Gestirngöttern Wahrnehmung zuschrieb. Eine andere Stelle als diese besaßen die Befürworter offenbar nicht. Von den Gegnern wurde b 5 *οὐχ* nicht gelesen, das Plutarch der Neuplatoniker wegen seiner befürwortenden Stellungnahme forderte. Es ist aber auch auf Grund des ganzen Satzgefüges nötig.

67,38 (434 b 7) „also hat kein Körper ..."; nach dem langen Vordersatz folgt der Hauptsatz mit *ἄρα* wie 425a 9.

68,6f. (b 13f.) Zu schreiben *ἀνάγκη καὶ τὸ τοῦ ζῴου σῶμα ἁπτὸν* (für *ἁπτικὸν*) *εἶναι*, ⟨*ἁπτικὸν δ'*⟩ *εἰ* usw.

68,8 (b 15) „mittels anderer Dinge"; über die Medien z. B. 423b 4.

68,12 (b 18) „Geschmack etwas wie der Tastsinn", vgl. 423a 20; EE III 1230b 25; 1231a 14 bei der Frage der Enthaltsamkeit von den untersten körperlichen Lüsten; so auch EN III 1118a 26ff.; der eigentliche Genuß wird a 31 dem Tasten zugewiesen.

68,12 (b 19) „Nahrung", vgl. 414b 10.

68,17 (b 23) „notwendig", vgl. auch De sens. 436b 13; De somn. 455a 7; De gen. anim. I 731b 1. Das „Wohlsein", schon 420b 17ff.; dann 435b 20; später z. B. Philo von Alexandria spec. leg. I 337: man sagt, zwei Sinne dienten dem Leben, Geruch und Geschmack, zwei dem Wohlleben, Gesicht und Gehör.

68,20f. (b 25) „der Fortbewegung fähig", vgl. a 33; De sens. 436b 18; zu b 27 „von Ferne", *ἄποθεν*, 423b 3.

68,26ff. (b 29ff.) „das örtlich Bewegende" (*τὸ κινοῦν κατὰ τόπον*), parallel dazu 435a 1 *ἐπ' ἀλλοιώσεως*, nämlich *μέχρι του μεταβάλλειν* (das Wort ist für Ortsbewegung und Umwandlung brauchbar) *ποιεῖ*. Es ist also nicht mit Ross *ἀλλοιοῖ* in *ἀλλοιοῦται* zu ändern, und *μένοντος*, freier Genitiv absolut für den Gegenstand, an dem sich ohne Ortsveränderung die Umwandlung vollzieht, ist zu lassen. In 434b 31 ist zu schreiben: *τὸ ὦσαν ἕτερον* ⟨*ἕτερον*⟩ *ποιεῖ ὥστε ὠθεῖν* (vgl. De insom. 459a 29ff.; Plato Leg. 894 e). Über die Umwandlung vgl. zu 418 a 31.

68,38 (435a 5) „Reflektierung", Polemik gegen Plato Tim. 46 ab.

69,1 (a 8) „glatten Gegenstand" (*λείου*), z. B. Spiegel; vgl. Meteor. III 372 a 29ff.; 373 a 35ff. Optische und akustische Reflektierung (am glatten Gegenstand, wozu auch 419 b 7; De part. anim. III 664 b 3) verglichen 419 b 27ff. und schon bei Plato Phaedr. 255 c.

69,3 (a 9) „durchgegeben" (*διεδίδοτο*), z. B. De insom. 459b 3. Vgl. auch Plato Tim. 45 d 2; 67 b 3. So nimmt ein ans Ende der Luftmasse anschließendes Auge ein nicht in der Blickrichtung liegendes Objekt wahr.

Kapitel 13

Zuerst die 434a 28, b 10 vorbereitete Frage, in der hierarchischen Ordnung auch von der untersten Sinneskraft ausgehend, dem Tastsinn. Etwas ähnlich die Frage – auch am Buchschluß – 411a 15ff.; vgl. auch 423a 11ff.

69,6 (a 14) „wie bemerkt", 434b 13.

69,8 (a 15) „zu Sinneswerkzeugen", vgl. 425a 3ff.; wenn aber noch ein anderes nötig ist zur Sinneswahrnehmung, können Luft und Wasser, die Hauptmedia, nicht selbst Sinnesorgane sein.

69,11 (a 17) „die Dinge selbst" (*αὐτῶν*), aus 424b 29 übernommen.

69,14 (a 19) „durch sich selbst", landläufig ausgedrückt ohne Berücksichtigung des angewachsenen Mediums von 423b 22, und *δοκεῖ* ist zu beachten (wie 410b 20).

69,14 (a 20) „dieser Elemente", der als Medien dienenden Luft und Wasser; zum Feuer 425a 5. Und nachher wird auch die Erde ausgeschaltet, die scheinbar für den Tastsinn genügt (doch auch schon 434a 28).

69,16 (a 21f.) „Mitte" (*μεσότης*) wie 424b 1; das Tastorgan nimmt auch die Qualitäten anderer Elemente auf als die der Erde; vgl. 423 b 28 f.

69,19 (a 24) „Knochen", vgl. 410b 1; später darüber öfters, wie bei Macrob. Saturn. VII 9, 8.

69,21 (435b 1) „aus Erde", vgl. De juv. 477a 27.

69,22 (b 2) „Ohne den Tastsinn", wie 415a 3 (nicht wie a 18).

69,26 (b 6) Zum ersten *ζῷον* ist *ὄν* zu ergänzen, das einige Handschriften und Ross schreiben.

69,28ff. (b 7ff.) Über das Übermaß schon 424a 28ff.; 426a 30ff. Schall: vgl. 424b 11. Lichteindrücke, worüber sonst nichts bemerkt wird. Geruch: zur Rauchvergiftung vgl. zu 421b 23. Geschmack: vgl. 424b 12.

69,34 (b 13) *ἁπτικόν* ist hier lässig, wie 422b 20, statt *ἁπτόν* gebraucht 414b 11

69,38 (b 17) „wie nachgewiesen", nämlich b 4ff.

70,3 (b 20) „wie bemerkt", 434b 24.

70,4 (b 21) „Luft und Wasser." Der Aufenthaltsort Luft und Wasser macht auch die Medien für die höheren Sinne aus; das Durchsichtige 418b 1; 421b 31.

70,5 (b 22) „Geschmack" gehört 434b 22 zu den notwendigen Sinnen und man könnte hier den Geruch (*ὄσφρησιν*) erwarten, durch den die Tiere aus der Ferne zur passenden Nahrung geführt werden (b 24 *ἵνα ... κινῆται*). Doch vgl. De sens. 436b 15, wo allerdings b 13 Tastsinn und Geschmack als notwendig bezeichnet sind. Zur Reihe der Sinne vgl. Cicero nat. deor. II 140f.

70,7f. (b 24) „das Gehör, daß ihm etwas angezeigt werde", *σημαίνηταί τι αὐτῷ*, in der Überlieferung früh zu *σημαίνῃ τι* (*ἡ ἀκοή*?) verdorben. Jetzt erst (also nicht von Ar. als kleiner Abschlußwitz) mochte als Verbesserung dazu geschrieben worden sein (von Torstrik ausgeschieden): *γλῶτταν δὲ ὅπως σημαίνῃ τι ἑτέρῳ*; in den Handschriften ist beides überliefert. Daß die Zunge auch höhern Zwecken dient, ist an sich unanfechtbarer Gedanke, 420b 19; De juv. 476a 19, nach Plato Tim. 75a. Über die anzeigenden Laute des Tiers (*ζῷον* b 20) Hist. anim. IV 536a 4ff.

NACHWORT

Auch wenn sich nicht das Offset-Verfahren, das nur die geringen Versehen zu verbessern erlaubte, für die 2. Auflage dieses zuerst 1959 erschienenen Bandes empfohlen hätte, sähe er kaum anders aus als jetzt. Ich hätte höchstens meinen Standpunkt, den C. Fabro, Paideia 16, 1961, 52 f. gut gekennzeichnet hat, gegenüber kritischen Einwänden gesichert. Längere Besprechungen boten dar P. Moraux, Archiv für Geschichte der Philosophie 43, 1961, 100ff., der sich im Unterschied von D. J. Allan, Class. Rev. 1961, 219 f., von meiner Zweischichten-Theorie nicht überzeugen ließ, ferner W. Kern und K. Wehmer, Scholastik 36, 1961, 571ff., die sich sowohl den notwendigen Textänderungen verschlossen, als auch die Übersetzung anfochten: sie kamen nicht aus der scholastischen Begriffserstarrung heraus, dachten nicht daran, daß der Eindruck der noch beweglichen Sprache des Aristoteles dem modernen Leser gegenüber erweckt werden sollte. Grundsätzliches zur Aristotelesforschung stellt O. Gigon in seiner Rezension, Deutsche Lit. Zeitung 1962, 14 ff., zur Erwägung. — In der zeitlichen Festlegung der Seelenschrift und der Kleinen Naturschriften trifft mit mir zusammen I. Block, The Order of Aristotle's psychological Writings, Am. Journ. of Philology 82, 1961, 50ff.

Die 3. Auflage enthält gegenüber der vorangehenden nur unwesentliche Änderungen.

Bern, den 17. März 1968

W. Th.

13. Über die Seele
(Willy Theiler)
8. Aufl. 2006

14. Parva Naturalia
- I. De sensu et sensibilibus
  De somno et vigilia
  De longitudine et brevitate vitae
  De vita et norte
  De respiratione
  (in Vorbereitung)
- II. De memoria et reminiscentia
  (R. A. H. King)
  1. Aufl. 2004
- III. De insomniis
  De divinatione per somnum
  (Philip J. van der Eijk)
  1. Aufl. 1994

15. Metaphysik (in Vorbereitung)

16. Zoologische Schriften I
(in Vorbereitung)

17. Zoologische Schriften II
- I. Über die Teile der Lebewesen
  (in Vorbereitung)
- II/III. Über die Bewegung der Lebewesen
  Über die Fortbewegung der Lebewesen
  (Jutta Kollesch)
  1. Aufl. 1985
- IV. Über die Zeugung der Lebewesen
  (in Vorbereitung)

18. Opuscula
- I. Über die Tugend
  (Ernst A. Schmidt)
  3. Aufl. 1986
- II/III. Mirabilia (Hellmut Flashar)
  De audibilibus (Ulrich Klein)
  3. Aufl. 1990
- IV. De plantis
  (in Vorbereitung)
- V. De coloribus
  (Georg Wöhrle)
  1. Aufl. 2000
- VI. Physiognomonica
  (Sabine Vogt)
  1. Aufl. 2000
- VII. De lineis insecabilibus
  (in Vorbereitung)
- VIII. Mechanik
  (in Vorbereitung)
- IX. De Melisso Xenophane Gorgia
  (in Vorbereitung)

19. Problemata Physica
(Hellmut Flashar)
4. Aufl. 1991

20. Fragmente
- I. Fragmente zu Philosophie, Rhetorik, Poetik, Dichtung
  (Hellmut Flashar, Uwe Dubielzig, Barbara Breitenberger)
  1. Aufl. 2006
- II. Über die Lehrmeinung der Pythagoreer
  (Oliver Primavesi)
  1. Aufl. 2006
- III. Historische Fragmente
  (Martin Hose)
  1. Aufl. 2002
- III. Naturwissenschaftliche Fragmente
  (in Vorbereitung)